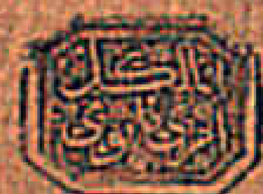
هذا الكتاب زينة الحاضره ونزهة الأبصار والنواظر

من فضل ذي المواهب الغزائره على علي بن ولي الجزائري



٨٢٧





الحمد لله
عبد ... الشيخ ...
١٨٨

من كتب ...
٨٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية ولا لجوده نهاية وله في كل شيء آية والصلوة على
محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله وأصحابه الطاهرين وبعد
فان اجل المعارف واعلاها واشرف المقاصد واولاها معرفة ذات الله و
صفاته والاستدلال عليها بآياته وقد اتفق آراء اولي الالباب على ان حكمة رب
الارباب في انشاء اولي النهى وابداء ذوي الحجى انما هي العرفان والاحسان اذ غير
ذلك يلابسه الحاجة والنقصان والكمال محبوب ان يعرف ومطلوب ان
يتعرف ولهذا فسروا تقييد اطلاق العبادة بالمعرفة في قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون على ان الظاهر انه مسموع والى الرسول مرفوع وقد
جاء في الاخبار القدسية من كلام رب العزة كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف لاسيما ان الاستدلال يكون على الوجه المعقول طبق كلام الله وكلام
الرسول اذ لا شاهد فوق العقل والشرع عدالة ولا بينة اقوى منهما دلالة
وهما حجتان من الله من تمسك بهما فقد اصاب وهدى ولا خفاء ان شرف العلم
اما بالمنظومة او بالمعلومة ولا شرف للمنظوم فوق اليقين ولا معلوم مثل رب
العالمين وكتاب الصحايف جامع لما ثبت بالحجج القطعية والدلايل اليقينية
على ما يشهد به صريح العقل ويؤيده صحيح النقل مع حجج المخالفين من
الفلاسفة وغيرهم وابطالها على اصولهم وقواعدهم ليبلغ حسبان
المرتبين ويقوى ايمان المصيبين اذ الحق لا يستقر الا بابانة الصحة وازالة الشبهة
فالتمس مني جماعة من العلماء وطايفة من الفضلاء ان اكتب له شرحا وافيا
لبيانه كافيا لتبيانه مع زيادة ما يتوقف عليه الاتقان وافادة ما يفتقر اليه الايقان
فالتزمته وسميته كتاب المعارف في شرح الصحايف وسألت الهام الصواب
من الحكيم الوهاب قال الحمد لله الذي الخ اقول خطبة كل كتاب و
مفتتح كل باب ينبغي ان تكون مناسبا له بان يكون فيه اشارة الى منتظم اصوله
ومجمل فصوله ومعظم اصول الكلام ان الله واجب الوجود لذاته واحد
بذاته ومبدع الماهيات بحكمته موجد الموجودات بقدرته وان محمدا
سيد الكاينات وآله واصحابه اشرف المخلوقات وقد اشار في هذه الخطبة
الى هذه الجملة قوله استحق الوجود والوحدة بالذات اي اقتضى حقيقته الوجود
والوحدة بذاته الابداع الاختراع وهو يناسب الحكمة والايجاد القدرة
وكنت برهة الى اخره اقول هذه جملة مشتملة على استعارات مرشحة
وتطبيقات مصنعة مع رعاية نظم الكلام على احسن نظام و
ذلك انه قد ليا لتحير في ظلمة آرائهم والتعسف في فجية اهوائهم واورد



مع الماهية بدون اعتبار بقائه حالة اعتبار العدم فلا نسلم انها حينئذ لا تكون قابلة للعدم ولا
لما كان الممكن الموجود قابلا للعدم ولا الممكن المعدوم قابلا للوجود فلا يتحقق الامكان الخاص
بل يكون قابلة على معنى انه يزول الوجود ويرتفع العدم وان اراد انه اخذ الوجود مع بقائه
عند اعتبار العدم وهو الظاهر من كلامهم فلا نسلم انه لو كان جزءا لما كان ضمه بهذا
التفسير باطلا لان الجزء اذا انضم الى الماهية بهذا التفسير لكان الصادق الذي بالنسبة
الى تحقق ذلك الجزء وانتفائه لا يصدق ايضا كما في الصادق الذي بالنسبة الى تحقق الوجود
وانتفائه اذ يصدق على الماهية المركبة انها جاز ان تتحقق بتحقق الجزء الاخير وجاز
ان تنتفي بانتفائه واذا انضم الجزء الاخير اليها بهذا التفسير لم يبق هكذا اصلا ولهذه الحجة
تقرير آخر في بعض النسخ وهو ان يقال الماهيات الممكنة من حيث هي قابلة للوجود و
العدم واذا كان كذلك لا يمكن ان يكون الوجود جزءا منها اذ لو كان جزءا منها كانت الماهية
من حيث هي هي موجودة فلم يصدق انها من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم
وفيه نظر اذ لا نسلم انها لو كانت من حيث هي هي موجودة لما كانت قابلة للعدم لان
الشيء انما يتحقق بانتفاء بعضه او كله ضرورة فمعنى قولنا الماهية من حيث هي قابلة
للعدم انها جاز ان تنتفي بانتفاء بعضها او كلها فلو كان الوجود بعضها لصدق عليها انها من
حيث قابلة للعدم بانتفاء الوجود واحتج الامام في الملخص بان الوجود لو على ان الوجود
ليس عين الماهية وجوابه ما عرفت قال واحتج من قال الى آخره اقول
احتجوا على ان الوجود عين الماهية بوجوه فالاول انه لو كان غير الماهية لكانت
الماهية موصوفة به واتصاف الماهية بالصفة الوجودية مشروط بوجودها
اذ المعدوم لا يتصف بالموجود فللماهية وجود قبل وجودها وذلك محال والجواب
لا نسلم انه مشروط بوجودها وانما يكون كذلك ان لو كان الصفة من عوارض الوجود
لان العوارض قد تكون عوارض الذات وقد تكون عوارض الوجود اما الاولى فهي
التي تكون عارضة للذات من حيث هي هي في نفس الامر سواء كانت موجودة او لا
كالبساطة للوحدة فانها عارضة لها في نفسها سواء وجدت في الخارج او لا وكذا الفردية
للثلثة ولذا عرض لذات الجزء والشرط في نفس الامر كونهما بحيث اذا وجدتا يكونان
متقدمتين على الكل والمشروط وهذا اكثر من ان يحصى بل في كل حقيقة مثال لهذا
وهذه وان كانت معاني معقولة وانما توجد عند وجود المعروض والوجود امر
ثابت في الخارج لكن هذا يكفي المستدل على ان قابلية الوجود للممكنات حالة العدم
امر ثابت في الخارج واما الثانية فهي التي تعرض للشيء عند الوجود كالحرارة للجسم
الذي لا يكون احر في نفسه والخشونة للجسم الذي كذلك والحجم انما يطلق على الجسم
الكثيف والجسم يطلق على الكثيف واللطيف او نقول قيام الصفة بالموصوف
انما يكون مشروطا بوجود الموصوف اذا لم تكن الصفة عين الوجود لانه حينئذ يلزم

قيام الموجود بالمعدوم اما لو كانت عينه فلا لانه ح يكون قيام الوجود بالموجود اذ
حصول الوجود للماهية بالفعل مع كونها موجودة يكون في آن واحد الثاني لو كان الوجود
زايدا لكانت الماهية في نفسها غير موجودة فيكون الوجود قايما بما ليس بموجود والجواب
ان الوجود يكون قايما بالماهية من حيث هي والماهية كما هي في نفسها ليست بموجودة
فكذا ليست بمعدومة كما يجي والحال الماهو قيام الوجود بالمعدوم قوله لا نسلم
ان وجود الوجود زايد توجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاشتراك في معنى الوجود
بان يكون ذلك المعنى في الوجود نفس حقيقته وفي الموجودات زايدا ويكون الاختلاف
بين حقيقة الوجود وحقايق الموجودات ويكفي تغاير ما به الاشتراك في جانب واحد
قال واحتجت الفلاسفة الى اخره اقول احتجت الفلاسفة على ان وجود
الواجب عين حقيقته بثلثة اوجه والاول ظاهر والجواب انا قد بينا في هذا
الفصل ان للماهيات لوازم وعوارض وهي من حيث هي مقتضية لها كالثلثة
للفردية والماهية الممكنة قابلة الوجود والعدم الى غير ذلك فلم لا يجوز ان يكون
حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية للوجود الثاني لو كان زايدا لكان ممكنا لاحتياجه
الى ذات الواجب والممكن جائز الزوال فوجود الواجب جائز الانفكاك من الواجب
فيصير الواجب ممكنا والجواب انه قد مر في صدر الكتاب ان الممكن ما لا يقتضي وجوده
ولا عدمه لا انه جائز الزوال والممكن جاز ان يجب بالغير وههنا وجب بذات الواجب
ولا معنى للواجب سوى انه يقتضي وجوده فان اراد بالممكن ما يكون جائز الزوال فلا نم
ان الوجود لو كان زايدا لكان ممكنا لانه ح يكون واجبا بذات الواجب الثالث لو كان زايدا
لكان ذات الله تع فاعلة وقابلة له معا اما انها فاعلة فلان غيرها لا يجوز ان يكون فاعلا
واما انها قابلة فظاهر لانها تتصف بها واللازم وهو كونها فاعلة وقابلة معا محال لما مر
والجواب منع امتناع اللازم وسيجي في موضعه والحق ان الوجود زايد على حقيقة
الله تع اذ لو كان عينها يلزم المحال وذلك لان وجوده تع اما الكون كما في ساير الموجودات
او غير الكون فان كان الكون يلزم اما تركب الواجب او كونه متعددا محتاجا لانه
ح كانت حقيقته عبارة عن الكون المجرد وح لا يخلو من ان يكون التجرد معتبرا
في حقيقته او لا يكون فان كان معتبرا كان حقيقة الواجب مركبة من الكون
والتجرد والتركب على الواجب محال لان كل مركب محتاج الى جزئه وان لم يكن التجرد معتبرا
في حقيقته بل يكون تمام حقيقته الكون والتجرد زايد يلزم ان يكون حقيقة الواجب
متعددة مقارنة للموجودات كلها محتاجة اليها لكونها قايمة بها ويلزم ايضا ان
يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته لكان هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات
ايضا واذا كان تجرده الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير لكان ذاته ايضا مفتقرا
الى الغير وهو محال فان قلت التقدير ان الكون عين ذات الله تع

في مقابلة الحجج والتعقيب وجدان الحجة والهداية الى سبيل الرشاد والدلالة الى
طريق السداد وزيم في مقابلة الظلمة والدجية ظهور الصبح ووضوح الطريق
ثم ذكر وجدان كلماتهم مزيفة مزخرفة فكانه شبهها في الظلمة نفسية لريبة ه
فلما استضاء الصبح واستنار الجو فاذا هي مزخرفة مموهة فان قلت
احسن مقالاتهم قولهم الله تع واحد فكيف يصح ان ينسب ذلك الى الزخرفة قلت
اضافة المقالات الى ضميرهم تومي الى الختص بهم خليطة النفي خالصه وعقيلة
النفي تنقيبه قوله على فساد عقايدهم اي عقايد اليهود والنصارى قال
ورتبته على مقصدين الى اخره اقول اجزاء العلوم ثلثة موضوعات ومبادي
ومسايل اذ كل علم فرض فلا بد له من احكام مقصودة من ذلك العلم تبين فيه وقد
يذكر فيه ما لا يكون مقصودا بالذات بل لبيان احكامه المقصودة وهو اشياء يتالف منها
دلايله وهي على ضربين ضروري وغير ضروري والضروري اما عام يستعمل في العلوم كلها كقولنا
النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والمعدوم لا يتصف بالوجود او خاص بعلم
او اكثر كقولنا مساوي المساوي مساو والكل اعظم من الجزء فانهما من مقدمات
الهندسة وغير الضروري قد يكون مقصودا من علم آخر مبينا فيه كقولنا زوايا
المثلث مساوية لقايمتين فانه من احكام كتاب اقليدس وقد لا يكون وهو اما ان لا يكون
مبينا في علم اصلا ويأخذه المتعلم على سبيل التسليم والانكار كقولهم غير المتناهي
لا يزيد على غير المتناهي او يبين في ذلك العلم في موضع آخر وهذا كثير فعلم ما يذكر في العلم
بعضه مقصود بالذات وبعضه مقصود بالعرض فالاشياء المقصودة بالذات
هي المسايل والمقصودة بالعرض هي المبادي ثم المسايل لا بد وان تتعلق بشي واحد
او باشياء تندرج في شي واحد والا لما كان علما واحدا بل مسايل متفرقة كمسايل علم الطب فانها
لم تجعل معرفة الادوية منه فانها متعلقة ببدن الانسان من حيث انه يصح او يمرض
وان جعلت منه فمسايل الطب ح متعلقة ببدن الانسان من تلك الحيثية والادوية
من حيث انها ادوية لكن كلاهما يرجع الى انه يقع في العلاج اما بان يكون معالجا او معالجا
به فذلك الشي او الاشياء يسمى موضوع ذلك العلم لان موضوع مسايل ذلك العلم
اي المحكوم عليه راجع اليه ثم شرطوا ان يكون التعلق بعرض ذاتي لذلك الشي او الاشياء اي
الذي ينشا من الذات فلهذا عرفوا الموضوع بانه الذي يبحث في ذلك العلم عن عوارضه
الذاتية والعوارض ستة اقسام ما يعرض لا بوسط كالتعجب بالقوة للانسان او بوسط
مساو كالضحك بالقوة للانسان بواسطة التعجب بالقوة المساوي للانسان او بواسطة امر
اعم داخل كالحركة له بواسطة انه جسم او بواسطة امر اعم خارج كالحركة للابيض بواسطة
انه جسم اذ الجسم اعم من الابيض وخارج عنه لان الابيض هو شي ذو بياض فقط او
بواسطة اخص كالفصل للحيوان بواسطة انه انسان او بواسطة امر مباين كالحرارة للجسم

بواسطة الجنس والثلاثة الاول اعراض ذاتية والثلثة الاخيرة اعراض غريبة والحصر في هذه
الاقسام بين والحصر في الثلثة الابد للعلم ان كان مقصودا منه فهو المسايل وغير المقصود
ان كان متعلق المسايل بالتفسير المذكور فهو الموضوع والا فالمبادى **قال** ومنه مقدمة اى
اقول المقدمة ما يتوقف عليه شيء من المباحث فيدل لا فرق بين المقدمات
والمبادى وقيل هي اعم من المبادى لان المبادى ما يتوقف عليه المسايل بلا وسط و
المقدمة ما يتوقف عليه المسايل او المبادى بوسط او بلا وسط وهذا حسن وقال المنطقيون ه
المقدمة هي كل قضية تكون جزء الحجة **قال** الفصل الاول في ماهية علم الكلام الخ
اقول لما كان البحث في نفس علم الكلام اى في مسايله عن ذات الله تعالى وصفاته واسمايه
وعن احوال المخلوقات من الملائكة والانبياء والاولياء المطيعين والعاصين في الدنيا والاخرى
وعن احوال الجنة والنار وما يتبعهما على قانون الاسلام والمراد بقانون الاسلام ما هو اصوله من
كتاب الله تعالى وسنة رسوله والاجماع والمعقول الذى لا يخالفها فانه ايضا من اصول الاسلام
والفلاسفة ايضا يبحثون عن هذه الاشياء لكن على اصول الفلسفة من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والامكان صفة وجودية والعوض ممتنع و
الوحى ونزول الملك محال ويسمون بالالهى فيكون الامتياز بين الكلام والالهى بان يكون الكلام على
اصول هذه الشريعة والالهى على اصول الفلسفة فيعلم مما ذكرنا ان حد علم الكلام انه علم يبحث
فيه من ذات الله تعالى وصفاته واسمايه واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام
فقولنا على قانون الاسلام كالفصل وما قبله كالجنس والمراد بذات الله تعالى هنا ذاته تعالى من حيث
الصفات اذ البحث عنها من هذه الحيثية من مسايل علم الكلام لا ذاته من حيث هى فانها
من الموضوع والبحث عن الموضوع من المبادى والذات قد يطلق على الذات من حيث هى وعلى
الذات من حيث كذا فهنا ثلثة اشياء ذات الله تعالى من حيث هى وذاته من حيث الصفات
كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية وغيره كذلك ونفس الصفات والبحث
عن الاول من المبادى وعن الثانى والثالث من المسايل فان قلت دلالة العام على الخاص
غير ظاهرة فكيف يجوز في التعريف قلت يجوز بشرط البيان كالناطق في تعريف الانسان وقد
تبين بتعيين الموضوع **قال** وعلم من ذلك الى الخ **اقول** قد علم مما ذكر في صدر
هذا الفصل ان البحث في علم الكلام انما يقع عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هى و
اوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة في احوالها الى الله تعالى اما الاول فلان
ذكر الله تعالى وحده سواء كانت مع اعتبار الذات كالواجب والحى او لا كالوجوب والحيوة مضافة
يفهم منه الذات من حيث هى لان ذكر الشيء وحده يفهم منه الشيء من حيث هو بدون اعتبار
شيء معه واما الثانى فلان احوال الممكنات التى يبحث عنها في علم الكلام بحسب الدنيا والاخرة
احوال محتاجة مستندة الى الله تعالى فيفهم منه ان الممكنات من حيث انها محتاجة
الاحوال الى الله تعالى واذا علم ان البحث في علم الكلام عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث

انها محتاجة في احوالها الى الله تعالى علم ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى من حيث هى وذات الممكنات
من حيث انها محتاجة الى الله تعالى لما علم فيما مضى ان موضوع كل علم يبحث فيه عن اوصافه الذاتية
وقد عرفت ثمة تفسير الذاتى فان قلت قد ذكرتم ثمة ان الموضوع اذا كان اشياء يجب
رجوعها الى شيء واحد فههنا اى شيء يرجع اليه ذات الله تعالى من حيث هى وذات الممكنات من حيث
انها محتاجة الى الله تعالى قلت كلاهما يرجع الى الموجود فان قلت قد عرفتم المقدمة ه
بانها التى يتوقف عليها شيء من المباحث وههنا قد جعلتم تعريف علم الكلام وما يتبعه
من الموضوع مقدمة فاى شيء من المباحث يتوقف على ذلك قلت البحث عن ه
الكلام يتوقف عليه لانه ما لم يعرف الشيء لم تصر النفس طالبة له **قال** الفصل الثانى
الى الاخر **اقول** هذا الفصل يشتمل على قسمة الموجودات على المذهبين اى
مذهب الفلاسفة ومذهب اهل الملة **قال** كل ما يتصوره العقل الى قوله فهو الممكن **اقول**
كل ما يتصوره العقل سواء كان بالحقيقة او بوجه من الوجوه فهو اما واجب الوجود لذاته
او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لانه لا يخلو من ان يقتضى ذاته وجوده الخارجى
اولا والاول هو الواجب تعالى وتقدس والثانى اما ان يقتضى عدمه الخارجى اولا والاول هو
الممتنع كاجتماع النقيضين والثانى هو الممكن كالسماء والارض وما بينهما فالممكن ما لا يقتضى
شيئا من الوجود والعدم فان قلت ان اردتم باقتضاء الوجود والعدم في الواجب
والممتنع اقتضاء كل واحد منهما وحده فههنا قسم اخر وهو ان يكون مقتضيا لهما جميعا وان اردتم
مطلقا سواء وحده او لا فلا نسلم ان ما يقتضى الوجود فهو واجب وان ما يقتضى العدم فهو
ممتنع وانما يكون كذلك ان لو كان اقتضاؤهما اياه وحده قلت نعنى وحدهما ولا يلزم
قسم اخر لان ما يقتضى الوجود والعدم يكون ممتنع الوجود في الخارج لامتناع كون الشيء واجبا
وممتنعا فيكون مندرجا في قسم ما يقتضى العدم وحده لا ان يصير قسما اخر فان قلت
انتم في قسمة الموجودات والممتنع ليس منها قلت انما ذكر لزيادة فايدة حصر المعانى
ومواقعها واعلم ان قول الفلاسفة ان الواجب ما يقتضى ذاته وجوده يناقض مذهبهم
ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء لا يكون مقتضيا لنفسه والا يلزم تقدمه على
نفسه ولذا امتنع اهل السنة والمعتزلة ذهبوا الى ان وجود كل شيء عين ذاته مع
انهم صرحوا بان الواجب تقتضى ذاته وجوده واجاب قوم بان وجود الواجب وجود
مخصوص فيكون مقتضيا للمطلق وهو غيره وفيه بحث لان المطلق ان كان وجوده
الواجب فوجوده عين ذاته وان لم يكن فلا يكون مقتضيا لوجوده ويلزم ايضا تركب
ذات الواجب لان المطلق جزء المقيد **قال** والممكن اما جوهر الخ **اقول**
الممكن وهو الذى لا يقتضى وجوده ولا عدمه اما جوهر او عرض لانه ان لم يكن في الموضوع
وهو المحل المقوم للحال كما يجىء فهو الجوهر وان كان في الموضوع فهو العرض ثم الجوهر اما وضعى
او غير وضعى والوضع كون الشيء مشارا اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك سواء

او يدرك بالحس او لا وقوله اشارة حسية ليخرج الاشارة العقلية اذ لا يقال له وضعي ثم الوضعي اما حال في المحل او لا والحال اما ان يكون مبدأ اي سببا للآثار المختصة بالنوع الذي هو حال فيه او لا فان كان مبدأ يسمى صورة نوعية اذ به يتحقق النوع ثم الصورة النوعية ان كانت مبدأ للاغتذاء والنماء اي يكون آثارها المختصة الاغتذاء والنماء سميت نفسا نباتية وهي تكون موجودة في كل ما يغتذي وينمو من النبات والحيوان وان لم يكن مبدأ للاغتذاء والنماء فاما ان تكون مبدأ للحس والحركة الارادية او لشيء آخر غير الحس والحركة فان كان الاول سميت نفسا حيوانية وان كانت مبدأ لشيء آخر غير الحس والحركة سميت نفسا طبيعية كما يكون في الماء مثلا ما يقتضي رطوبته وشفيفه وسيلانه وكذا في باقي العناصر وغيرها فكل من ما يقتضي خواصه وآثاره كما في الترياق وغيره هذا اذا كان مبدأ للآثار المختصة اما اذا لم يكن فهو الصورة الجسمية وهي المتصل بذاته اي المتصل المحسوس في الاجسام الذاهب في الطول والعرض والعمق هذا على مذهب من قال ان النفس الانسانية ليست بجسم وهو ارسطو ومن تابعه الى زماننا هذا وهذه القسمة ايضا على رأيهم واما على مذهب من قال انها جسم وهو جمهور اهل الملة والحكماء المتقدمين فتصير الصورة النوعية اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي تكون مبدأ للآثار المختصة بنوع الانسان من الآراء والافكار والتعجب والضحك وغير ذلك فان قلت لكل نوع من الحيوان ايضا آثار مختصة قلت تلك لا تخرج عن كونها حسا وحركة حيوانية ارادية قال وغير الحال اما محل الى آخره اقول قد مر اقسام الجوهر الوضعي الحال واما الجوهر الوضعي الذي لا يكون حالا فاما ان يكون محلا او مركبا من الحال والمحل لانه لا يخلو من ان يكون من الحال والمحل او لا فان كان فهو الثاني وان لم يكن فلا بد وان يكون محلا لشيء من الاعراض او الجواهر لامتناع جوهر وضعي لا يقوم به عرض ثم المحل اما ان يكون مقوما لحاله اي لا يمكن تحقق حاله بدونه او لا يكون فان كان مقوما يسمى موضوعا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وان لم يكن مقوما يسمى هيولى كما يجيء في موضعه والمركب من الحال والمحل هو الجسم وهو اما بسيط وهو الذي لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع كالعناصر مثلا او مركب ان تألف كالنبات والمعدن والحيوان ثم البسيط ان كان جزؤه كالكل في الاسم والحد فهو البسيط العنصري وهو العناصر فان اسم الماء وحده يطلق على قطرة وعلى الكل وكذا البواقي وان لم يكن جزؤه كالكل في الاسم والحد فهو البسيط الفلكي كالافلاك والكواكب فان بعض الفلك لا يسمى فلكا ولا يحد بحده وكذا بعض الكواكب وقد اطلقوا البسيط على كل جسم يكون جزؤه كالكل في الاسم والحد وان كان متألفا من اجسام مختلفة الطبائع كالعسل والخل والعظم واللحم وامثال ذلك ويكون المركب الذي في مقابلته ما لا يكون كذلك كالبيت والحمام

قال وغير الوضعي الى آخره **اقول** اذ اعرف اقسام الجوهر الوضعي فالجوهر الغير الوضعي ان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير كتعلق الملك بالمدينة

فهو النفس فان كانت متعلقة بالحيوان فهي النفس الانسانية وان كانت متعلقة بغير الحيوان فهي النفس الفلكية فان قلت نقل من الحكماء ان الفلك حيوان فلا يصح ان يقال المتعلق بالحيوان نفس انسانية قلت الحيوان نام والنمو على الفلك محال عندهم نعم المشهور منهم ان الفلك حي والحي غير الحيوان ولو ذهب اليه شرذمة من الخابطين فلا يعبأ به اذ هذه القسمة على رأي محققيهم من زمان ارسطو الى هذا الزمان فان قلت سلمنا لكن هذا يقتضي انها لو كانت متعلقة بغير الجسم الفلكي تكون ايضا نفسا فلكية وليس كذلك قلت على مذهب اصحاب هذه القسمة تعلق النفس منحصر في التعلق بالحيوان او الفلك وان لم يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير سواء كان له تعلق بالجسم بوجه آخر مثل تعلق التأثير او غير ذلك فهو العقل فان لم يكن بينه وبين الواجب واسطة اي يكون اثره الاول فهو عقل الكل اي عقل مجموع كرة العالم وبعضهم اثبت نفسا صادرة عن هذا العقل متعلقة بمجموع كرة العالم تعلق التدبير وسموها نفس الكل وان كان بينه وبين الواجب واسطة فان كان مبدأ للحوادث العنصرية اي سببا للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد فهو العقل الفعال وان لم يكن مبدأ فهو العقل المتوسط وذلك عندهم ثمانية عقول فالمجموع عشرة

قال واما العرض الى آخره **اقول** اذ اعرف اقسام الجوهر فنقول العرض عندهم تسعة اقسام لانه اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا هذا ولا ذاك والاول هو الكم والثاني سبعة اقسام والثالث الكيف فالمجموع تسعة وعرفوا الكم بانه العرض الذي يقتضي القسمة لذاته ومرادهم بالقسمة هنا حصول شيء غير شيء فيه لا الافتراق اذ الكم لا يقتضيه وعرفه قوم بانه الذي يقبل الانقسام لذاته وجاز ان يراد بالقسمة هنا المذكور وجاز ان يراد الافتراق اذ الكم قابل لها بذاته وعرفوا النسبة بانها العرض الذي يكون تعقله بالقياس الى تعقل الغير وعرفوا الكيف بانه العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الى الغير ولا يقتضي الانقسام لذاته كاللون والطعم والرائحة وامثال هذه والنسبة سبعة اقسام أ المضاف وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية والكلية والجزئية لانه بالقياس الى نسبة اخرى فيكون متكررة ب الاين وهو الحصول في المكان ج متى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة د الوضع وهو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة مثل السماء والارض كالقيام والقعود فان قلت ليس نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة معتبرة في انواع الوضع كالقيام مثلا فان حقيقته انما تتم اذا كان الرأس نحو السماء والرجل نحو مركز الارض حتى لو قلب الانسان الى ان يصير رأسه نحو المركز ورجله الى السماء يكون نوعا آخر من الوضع

وكذا القعود وغيره من الاوضاع لكن لم قلتم انها معتبرة في مطلق الوضع الذي هو جنس
للانواع فلم لا يجوز ان يكون مطلق الوضع عبارة عن نسبة الاجزاء بعضها الى البعض و
يكون النسبة الى الامور الخارجة في كل نوع فصلا لذلك النوع قلت هذا غير جائز
من وجهين أ الجنس والفصل ينبغي ان يكون كل منهما صادقا على الآخر ونسبة الاجزاء
الى الامور الخارجة ليست بمحمولة على نسبة بعضها الى البعض ب نسبة الاجزاء
الى الامور الخارجة مشتركة بين جميع انواع الوضع كما ذكرتم فكيف تكون فصلا فالحق
ان مطلق مجموع نسبة الاجزاء بعضها الى البعض والى الامور الخارجة مفهوم مشترك
مقول على جميع انواع الوضع وكل نوع متمايز عن الآخر بخصوص هذا المجموع وكل منهما
صادق على الآخر ه الملك ويقال له الجدة ايضا وهو نسبة الشيء الى ملاصق
ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والمراد بهذه المصادر ما يحصل منها
لا نفسها لانها من قبيل ان يفعل و ان يفعل وهو التاثير كالقطع ز ان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع
ولا دليل على انحصار النسب في هذه السبعة سوى الاستقراء فيكون اجناس العرض
تسعة بطريق الاستقراء قال وبعضهم جعلها ثلاثا الى آخره اقول يعني انحصار
اجناس العرض في التسعة مذهب بعض الحكماء وهم الاكثرون وبعضهم جعلها ثلاثا
الكم والكيف والنسبة وح يمكنهم الحصر بالدوران بين النفي والاثبات كما ذكرناه
من قبل وتحقيق هذا الموضع ان الاولين ذهبوا الى ان مفهوم النسبة من حيث هو
خارج عن حقايق هذه النسب السبع وهي اجناس عالية لانواع النسب وذهب الآخرون
الى ان مفهوم النسبة داخل في حقايق هذه السبع لانا لو امعنا النظر في مفهومات هذه
النسب نعلم بالضرورة انا لو رفعنا مفهوم النسبة عنها لما بقيت حقايقها لانا لو توهمنا
ارتفاع مفهوم النسبة الذي هو معنى يتعقل بالقياس الى الغير عن الاين مثلا الذي هو الحصول
في المكان لما بقيت حقيقته وكذا في غير الاين من النسب وعلامة جزء الشيء انا لو توهمنا
ارتفاعه عنه لما بقيت ذات ذلك الشيء وقد تحقق هذا المعنى ههنا فقد ثبت ان النسبة
من حيث هي ذاتي للنسب السبع والنسب السبع متخالفة بالماهية فيكون النسبة
جنسا لها وهذا المذهب قريب من الحق فعلم ان طائفة منهم جعلت اجناس العرض ه
تسعة وطائفة ثلاثة فان قلت يرد عليهم ان ههنا قسما آخر وهو ان يكون العرض
مقتضيا للقسمة والنسبة معا كالطول والعظم فان كلا منهما يقتضي القسمة
والنسبة معا لان مفهوم الطول طويل زايد ومفهوم الاعظم عظيم زايد قلت
الطول لم يعرض له الاضافة وكذلك العظم والتركيب الواقع بين معروضات
الاعراض والاعراض اعتبارية كما في الابوة والاب وامثال ذلك ثم كل من الكيف والنسبة
اما لازم للمحل او لا والاول الملازم للوجود كالسواد للزنجي والبنوة للابن او للماهية كالفردية
للثلاثة والفوقية للسماء والثاني هو الذي لا يكون لازما اما سريع الزوال كحمرة الخجل و

صفرة الوجل او بطيء الزوال كالشباب والصبي وانما خص هكذا الكيف والنسبة لان الكم
لازم لذي الكمية ابدا لانه اذا اعتبرت الكمية المعينة فانها قد تزول عنهم ه
بالتخلخل والتكاثف هذه هي قسمة الموجودات على راي الفلاسفة من زمان ارسطو الى
زماننا هذا قال واما على راي المتكلمين الى آخره اقول قال المتكلمون الموجود
اما واجب ان اقتضت ذاته وجوده الخارجي او ممكن ان لم تقتض والممكن اما متحيز او حال في
المتحيز او لا هذا ولا ذاك وهذه القسمة عندهم بحسب العقل اذ القسم الثالث محال
عندهم كما يجيء والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء وانما لم يقتصر على قوله هو الفراغ
المتوهم لان الحيز امر اضافي فلابد من اعتبار الاضافة في تعريفه والمنقول من الحكماء انه
الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لولاه لكان خاليا ولا حاجة الى هذا الزايد وهذا
ظاهر والمتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد فالمركب من جوهرين
فردين عندهم جسم وعند بعضهم لا يتحقق الجسم الا بالانقسام في الطول والعرض والعمق
والحال في المتحيز هو العرض والعرض اما مختص بالحي او غير مختص والمختص عشرة والمراد بالنظر
الفكر وبكلام النفس معنى هذه الالفاظ التي تجري على اللسان اذ ذلك يكون في النفس عند
صدور هذه الالفاظ والفرق بين الارادة والشهوة ان الارادة قد تكون بلا اشتهاء
النفس ولا تلذذ كشرب الدواء المر لمصلحة الصحة دون الشهوة فانها تكون بالاشتهاء
والتلذذ والكراهة في مقابلة الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة فالارادة قد تكون مع
النفرة كما في شرب الدواء والشهوة مع الكراهة كما في الاشياء المضرة وقد بقي ههنا اشياء
اخرى تختص بالحي كالادراك والتعجب والفرح والغم والمرض والصحة والنوم واليقظة
والغضب والرحمة وامثال هذه ووجه تخصيصهم بالعشرة غير معلوم ثم المتكلمون
شرطوا في العرض ان يكون وجوديا ولهذا ما عدوا العدميات المختصة بالاحياء في هذا
القسم كالموت والعجز واللذة فان الموت زوال الحيوة والعجز عدم القدرة واللذة الخلاص
عن الالم وكذا السكوت والجهل وذهب بعضهم الى ان الموت في العرض بناء على ظن انه وجودي
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة الملك وجودي ممنوع قال وغير المختص الى آخره
اقول اما القسم الغير المختص بالحي فاقسام لانه اما محسوس باحدى الحواس ه
احساسا اوليا او لا ويندرج في الثاني ما يكون محسوسا ثانيا كشكل الجسم والحركة والسكون
وغير ذلك ومما لا يكون محسوسا اصلا ككون الاجسام الغير المحسوسة مثل الهواء والمحسوس
الاولي هو ان يحس الشيء بدون توسط احساس شيء آخر كاللون ثم التاليف انما يحس بواسطة
احساس الصورة واللون المحسوسين اولا والاعتماد الثقل والخفة هما يحسان بواسطة
احساس الجسم باللمس كما في الثقيل والزق المنفوخ والكون محسوس بواسطة احساس
الضوء واللون ثم اعتبار البقاء ظاهر واما الفناء فظاهر انه عدمي وفسره بعضهم بانه
الفنى مستغنيا قوله واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون

وفيه نظر لان الخير من هذا القسم وهم ما انكروه قال القسم الاول الى آخره
اقول المراد بالامور الشاملة ما يعم اكثر الموجودات وهذا يصدق على ما يعم الجميع
كالوجود والتعين وعلى ما يعم البعض كالامكان والوحدة فانما انحصرت في ست صحايف
لان الشامل هو الوجود والحقيقة والمجموع اي الموجود وتوابع هذه الثلاثة قوله وعرفها
قوم بوجوه فا ما يصير به الشيء فاعلا او منفعلا ب ما يتحقق به الشيء في الخارج او في الذهن
ج هو الثبوت د هو الكون وهو احسن من الجميع اذ لا يفهم من الوجود سوى هذا و
يقال بالفارسية هستي وهذا احسن جدا اذ ليس فيه شائبة المصدرية الموهمة
للحدوث ويمتنع ان يفهم من الكون ما يحصل بالمصدر وهذا التعريف وان كان بالحقيقة
تعريفا لفظيا لكن العقلاء استحسنوا ذلك حتى صرحوا بان البسائط القريبة من الطبع
اذا عرفت بمرادف اجلى كان انفع من التعريف الرسمي وهذا راي صواب واحتج
الامام على كون الوجود بديهي التصور بوجوه فا ما ذكره في الكتاب ان كل احد يعلم بديهة
ان له وجودا والتصديق مسبوق بتصور الطرفين فتصور الوجود بديهي وجوابه ان التصديق
مسبوق بتصور الطرفين بوجه ما سواء كان بالحقيقة او بوصف صادق عليه وهذا
متفق عليه بين العقلاء فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الوجود في هذا التصديق متصورا
على الوجه الثاني فلا يفيدكم المطلوب لان الكلام في ان حقيقة الوجود بديهية التصور
ام لا ب ما ذكر في الملخص انا نحكم بالبديهة ان الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان
والتصديق مسبوق بالتصور فيكون تصور الوجود والعدم بديهيا وجوابه مثل ما مر
ج ما ذكر ايضا في الملخص ان تعريف الوجود بنفسه محال وباجزائه ايضا اذ لا جزء له اذ
لو كان له اجزاء فاجزاؤه ان كانت وجودات لزم توقف الشيء على نفسه وان كانت غير
وجودات فعند اجتماعها اما ان يحصل زائد او لا فان لم يحصل فيكون حالة
الاجتماع كحالة الافتراق فلا يحصل الوجود وان حصل فيكون هو الوجود اذ لا يحصل
الوجود بدونه ويحصل به ويكون تلك الامور معروضاته فلا يكون اجزاؤه اجزاء و
بالخارج ايضا محال لما عرف ان الرسم لا يفيد التعريف الا بعد العلم باختصاص المعرف
الخارجي بالماهية ويلزم الدور ومعرفة امور غير متناهية كما ذكر في الكتاب والطريق
الذي ذكر في الكتاب قريب من هذا فلعله وجد في بعض تصانيفه وقوله اجزاؤه
اما وجودات او عدمات ان اراد بالعدم نفس اللاوجود فلا نسلم الحصر وان اراد به
ما صدق عليه اللاوجود سلمنا الحصر لكن لا نم الاستحالة والوجه البديع انه لو كان
للوجود جزء يكون سابق الوجود عليه فيلزم تقدم الوجود على نفسه وجوابه انا لا نم
الانحصار في التعريف بالنفس والاجزاء والخارج لجواز ان يكون بالمعرف الاجلى ان اراد
بتعريفه بالنفس ايراد لفظه بعينه وان اراد اعم من ان يكون ايراد لفظه او مرادفه
فلا نم انه محال وايضا لا نم انه لو حصل عند الاجتماع زائد لكان الوجود هو [illegible] اذ

اذ يحصل به الوجود ولم يوجد بدونه قلنا كل جزء اخير يكون كذلك وايضا هذا الوضع
ثما الحاجة الى ان اجزائه وجودات ام لا لان مدار انتفيته عنه وايضا هذا يوجب ان لا
يكون شيء من الماهية مركبا قوله لا يفيد الابعد العلم باختصاص المعرف الخارجي
بالماهية قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون العلم بالخاصة موجبا للعلم بالماهية وان لم يعلم
الاختصاص سلمنا ذلك لكن العلم بالاختصاص قد يكفي فيه تصور الماهية بوجه من الوجوه
كما نعلم اختصاص جسم معين بشغل حيز معين من البعيد ولا نعلم حقيقته ولا حقيقة
ما عداه مفصلا فلا يلزم شيء مما ذكرو ولئن سلمنا جميع ذلك لكن امتناع التعريف لا يوجب
كون الشيء بديهي التصور فان قلت الوجود متصور وسلمتم انه يمتنع تعريفه فيكون
تصوره بالبداهة قلت سلمنا انه متصور لكنه لم قلتم انه متصور بكنه حقيقته
لجواز ان يكون متصورا بوجه آخر د ذكر ايضا في الملخص ان علمي بوجودي بديهي والوجود جزء
من وجودي والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الاولي اولى ان يكون اوليا وجوابه
ان اراد بقوله علمي بوجودي بديهي ان تصوره بكنه وجوده بديهي فلا نسلم انه بديهي و
ان اراد ان علمي بحصول الوجود له بديهي فذلك مسلم ولكن يكون البديهي تصديقيا ولا يلزم
منه كون حقيقة الوجود بديهية لجواز ان يكون متصورا بوجه ما كما مر في مغلطة
الاولى قال هذا وجدت كلامهم الى آخره اقول المعنى الراسخ عند العقل
اذا وقع في حيز الجدال ومعرض القيل والقال فربما يحجب عنه بحيث لا يهتدي اليه
الا بعد ازاحة ما ترسخ فيه من تلك الهواجس كالماء الصافي في منبعه اذا خضخض و
لا خفاء ان مفهوم الوجود ظاهر وانما تكدر بالجدال والبحث فاذا رجعنا الى عقولنا وجردنا
انفسنا يتوضح ما تكدر ويتسهل ما تعسر فنقول لا شك ولا خفاء ان كل واحد منا يعلم
بديهة ان لبعض الاشياء وجودا وانه ليس لبعضها ذلك ويعلم ضرورة ان الاولى مشتركة
فيما يفهم من الوجود ومباينة للثانية فيه ويعلم بديهة ان المفهوم من الوجود في هذه
الاحكام الاربعة شيء واحد فهذه خمسة احكام يجزم بها كل احد بديهة ويتصور الوجود
في كل منها تصورا جليا بلا تكلف وهذه حجة بينة واضحة على ان مفهوم الوجود بين
عند العقل ممتاز عن كل ما عداه امتيازا كاملا ثم اذا نظرنا فيما يفهم منه نجد بعينه
مفهوم الكون لانه يعلم جزما ان كل ما وجد له الكون يكون موجودا بمجرد حصول مفهوم
الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا الكون وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودا بمجرد انه ليس له
الكون وهذه حجة واضحة على ان الوجود هو الكون وانما قال من حيث ان له الكون ومن
حيث انه لا يكون له لئلا يستشكل بانه لم لا يجوز ان يكون مفهوم الكون مساويا لمفهوم الوجود
ويقال انه متى لزم الوجود من مجرد حصول مفهوم الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا
مفهوم الكون يلزم ان يكون هو هو بعينه لان المساوي لو جرد النظر اليه عن كل ما عداه
لا يتحقق المساوي الآخر الا ما خرجنا النظر عن غيره فتحقق ان الوجود هو الكون واذا

كان الوجود هو الكون يلزم ان يكون الوجود مفهوما واحدا مشتركا فيه بين الموجودات
وزايدا على ماهياتها لان كون الشيء زايد عليه وينبه على ان الوجود هو الكون قوله
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
واذا دل صريح العقل وصحيح النقل فقد تم المطلوب وكمل اليقين وعلم ايضا مفهوم
العدم اذ هو انتفاء الكون **تنبيه** الوجود هو تحقق حقيقة وجودية في الخارج او في
الذهن بالاتفاق لكونه تحقق مفهوم محصل في ذاته ويرادفه الكون واما تحقق العدميات
الصرفة كاعدام المعدومات فلا يقال له الوجود والكون لكون الاعدام في ذاتها منتفية
غير محصلة بل يقال له الوقوع والثبوت والحصول وامثالها وهي اعم من الوجود فيكون
العدم في مقابلة الوجود والانتفاء في مقابلة تلك العمومات وهو اخص من العدم وزعم
قوم ان الاعدام الحق لها اصلا كما يجي واما العدميات المختلطة فهي اعتبارية وسيجي
بحث الاعتباريات ويكون باجزائها العدمية والوجودية الغير الاعتبارية ثبوت و
وجود وهذا افضل تعريف غريب **قال** الفصل الثاني في ... **اقول** اختلف
العقلاء في ان الوجود هل هو مفهوم واحد مشترك فيه بين جميع الموجودات ام لا
فقال المحققون نعم وخالفهم الفلاسفة والاشعري وابو الحسين البصري فزعمت الفلاسفة
ان الوجود من حيث هو هو وصف اعتباري مشترك فيه بين الجميع لكن على سبيل
التشكيك لانهم قالوا ان وجود الواجب قائم بنفسه دون ساير الموجودات وقال
الاشعري وابو الحسين وجود كل حقيقة عينه والاشتراك في اللفظ كلفظ العين والتحقيق
في هذا الموضع ان الوجود بحسب اللغة يطلق على معنيين الذات والكون فذهب الاشعري
وابو الحسين الى الاول ولا نزاع معهم بالحقيقة في هذا الراي وانما هو في جعل الوجود
في مقابلة العدم الذي هو الانتفاء اتفاقا ومن قال بانه مفهوم واحد مشترك بين الجميع
ذهب الى الثاني وظهر من ذلك خبط الفلاسفة واذا عرفت هذا فنقول لا خفاء انه
ان اريد به الكون فهو مفهوم واحد مشترك وان اريد به الذات فلا فلعل هذا الخلاف انما
نشا من عدم تحرير المبحث والا لا يعرف احد من العقلاء ان الوجود عين الذات
ويريد به الكون فالحق ان تحرير المبحث كاف في هذا الموضع لكننا نذكر ما ذكروه ليتم
الفائدة احتجوا على ان الوجود مشترك بوجوه فالاول انا اذا عرفنا وجود شيء واعتقدنا
انه جوهر ثم زال هذا الاعتقاد واعتقدنا انه عرض لا يزول اعتقاد كونه موجودا
فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الجوهر والعرض لزال الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد
باحدهما الى الاخر كما زال اعتقاد خصوصية كل منهما باعتقاد خصوصية الاخر
وكذا اذا اعتقدنا انه واجب ثم زال باعتقاد انه ممكن فيلزم ان يكون الوجود مشتركا
بين الجميع ب لو لم يكن مشتركا لبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم لانه حينئذ يكون في
مقابلة العدم الذي هو مفهوم واحد في الجميع اشياء كثيرة لانه حينئذ يكون ...

اما معدوم او اسود او بياض او انسان او فرس لكن الحصر بديهي وفيه بحث لان الحصر
بالنسبة الى وجود كل واحد واحد من الاشياء او عدمه ولا خروج عنهما وان وقع في
مقابلة العدم اشياء كثيرة الثالث لو لم يكن الوجود مشتركا لما صح ان يقال الموجود اما
واجب او ممكن كما لا يصح ان يقال الانسان اما هندي او حجر لما لم يكن الانسان مشتركا بينهما و
لما صح علم انه مشترك **وفيه نظر** لان دعواه ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات
ولا يلزم من صحة التقسيم كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما
واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا
يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وتقسيمه مع عدم
الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان
فان قلت المراد ان ما هو قسم من المورد يكون المورد متناولا له معنى اذ معنى
التقسيم ان الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن والعالم ايضا كذلك فلا ينقض **قلت**
ان اردت بالقسيم ما يتناوله لفظ المورد سواء كان الاشتراك لفظيا او معنويا فلا نسلم ان
المورد يتناوله معنى وان اردت به ما يتناوله معنى فلا نسلم ان جميع الموجودات اقسام
للموجود حتى يلزم الاشتراك بين الجميع بل هو عين النزاع **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون الحصر
الذي لزم من هذه الوجوه بحسب اللفظ لا بحسب المعنى **قلت** لو قطعنا النظر من
اللفظ والعبارة نجد هذه المعاني فلا يكون الاشتراك بحسب اللفظ واعلم ان هذه الوجوه
اللغة لا تدفع قول الفلاسفة لانها انما تدل على كون الوجود مشتركا مطلقا لا انه مفهوم واحد
مشترك من غير التشكيك **قال** الفصل الثالث في ان الوجود زايد على الحقيقة **اقول**
اختلفوا في ان الوجود زايد على الماهية اي صفة لها ام لا على ثلثة مذاهب كما ذكر
في الكتاب وهذا النزاع ايضا يندفع بتحرير المبحث لان الكون زايد قطعا فمن قال بان النزاع
في كونه زايدا ومن ان الوجود لو كان عينا لكيف يصح في الواجب ذاته مقتضى وجوده
وفي الممكن انه قابل للوجود والعدم وانه لو كان عين الماهية لكانت الماهية في
نفسها موجودة فتكون واجبة وهذا ظاهر الجواهر **فان قلت** لا يجوز ان الوجود
مشترك بين الماهيات على انه زايد بالطبيعة الحصول **قلت** قد عرفت ان ما
ذكروا انما يدل على انه مشترك لا انه مفهوم واحد فلا يدفع قول الفلاسفة فاحتج في هذا
الفصل احتجوا بان الموجودات متشاركة بالوجود ومخالفة بالماهية وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون الوجود زايدا **اقول** وليس هذا بتمام لما عرفت
ان ما ثلثم بتقدير صحته انما يدل على ان الوجود ليس نفس الماهية ايضا لا على صفة زايدة
لجواز ان يكون جزءا كما ذكروا انه ليس بجزء واطلام لجواز ان يكون الاشتراك على سبيل
التشكيك كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم كونه زايدا على الجميع احتجوا على انه ليس بجزء
للماهيات ... والا لو كان ذاتيا لكان تعقل الماهية موقوفا على تعقله وليس كذلك

لا نعقل المثلث مع الذهول عن وجوده الخارجي والذهني اما تعقل ماهية المثلث فلان حقيقته ليست الا سطحا احاط به ثلثة خطوط واما الذهول عن الوجود الخارجي ف ظاهر واما عن الذهني فلانا وان تعقلنا المثلث لكن قد لا نتصور انه في ذهننا فان قلت هذا محال لان التصور ليس الا حصول معنى الشيء في الذهن واذا كان وجود المثلث حاصلا في الذهن كان معناه حاصلا فيكون متصورا قلت التصور حصول معنى الشيء في الذهن لا حصول نفسه والمراد بالمعنى هو الصورة المنتزعة من الشيء الحاصلة في الذهن لا نفس حقيقته ولو كان حصول نفس الشيء في الذهن كافيا في حصول العلم للزم علوم غير متناهية عند حصول العلم بالشيء لان ذلك العلم يكون حاصلا في الذهن لان حصول معنى الشيء في الذهن حاصل في الذهن فلو كان حصوله كافيا في العلم به للزم العلم بذلك العلم والعلم بالعلم بذلك العلم وهلم جرا ففيه قليل نظر لان مدعاهم ان كان جزئيا وهو ان يقال الوجود ليس جزءا لبعض الماهيات فلا حاجة الى الاستدلال لان الوجود ليس بجزء للبسائط وان كان كليا وهو ان الوجود ليس بجزء لشيء من الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وح ينبغي ان يقال لو كان الوجود جزءا لبعض الماهيات لكان تصور ذلك البعض موقوفا على تصور ذلك الوجود وليس كذلك في شيء من الماهيات لانا نتصور المثلث مع الذهول عن الوجود فيلزم اثبات الحكم الكلي وهو قوله ليس كذلك في شيء من الماهيات بالمثال وذلك بين البطلان الثاني ما ذكره الامام لو كان الوجود داخلا في الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة لكونه حاصلا لها ولغيرها وح يكون اعم الاجناس فيكون جنسا للموجودات كلها وكان الموجودات انواعا له فامتياز بعضها من البعض لا بد وان يكون بفصول موجودة لان اجزاء الموجودات لا بد وان تكون موجودة فيكون الوجود جنسا لتلك الفصول ايضا وتمتاز تلك الفصول عن الانواع ايضا بفصول موجودة وتلك ايضا تمتاز بفصول اخر موجودة وعلى هذا فيلزم تركب الانواع من امور غير متناهية وهو محال وفيه نظر لانه ان اراد الحكم جزئيا فلا حاجة الى الاستدلال كما مر وان اراد كليا فنقيضه جزئي كما عرف ولا يلزم شيء مما ذكر لانه ح يصدق ان الوجود جزء لبعض الماهيات فجاز ان يكون جزءا لماهية واحدة فلا يلزم كونه جنسا ولئن سلمنا انه يكون جزءا للاكثر فلا يلزم ايضا كونه جنسا لان الجنس ينبغي ان يكون محمولا والوجود ليس بمحمول ولئن سلمنا لكن كيف يلزم التركيب من غير المتناهي لجواز ان يكون جنسا للانواع دون الفصول او لبعض الفصول دون البعض الثالث لو كان الوجود داخلا لما كان ضمه الى الماهية مانعا من صدق ما هو صادق عليها قبل الضم اذ لو كان مانعا لكان منافيا لكن ضمه مانع فلا يكون داخلا وذلك لان الماهيات الممكنة يصدق عليها انها قابلة للوجود والعدم واذا ضم الوجود اليها لا يصدق عليها ذلك اذ لا يصدق على الماهية المأخوذة مع الوجود انها قابلة للعدم وفيه نظر لانهم ان ارادوا با[illegible] اخذ الوجود

ان التحقيق مع الكون معتبر في حقيقته فانه امر مستند ذكره ولا نسلم انه لو كان معتبرا يلزم تركب الحقيقة وانما يلزم ان لو كان الجزء وجوديا وليس كذلك قلت قد يكون احد شقي الترديد مقصودا في البيان والشق الآخر ان كان مفروغا عنه لكنه قد يردد فيه لتقرير الشق المقصود وتوضيحه في البيان عليه صادقا من شأنه الترديد وايضا لا يكون مستندا كما على تقديره نقيض المدعى اذ التقدير قد يستلزم المحال فجاز لزوم خلاف المقدر وهذا ان الاستبداد انما اتفق عليه العلماء واما قوله انما يلزم التركب ان لو كان الجزء وجوديا قلنا لا طائل تحته لان التركب قد يكون من الوجوديات وقد يكون من العدميات كالامكان فانه عبارة عن عدم اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم وقد يكون من المختلطة كالجهل العلمي وهذا التزم ان التحقيق وبان معنى تركب الحقيقة من الشيء انها من حيث هي لا تتم في ذاتها حتى يتحقق هذا تحقق التركب سواء كان الشيء وجوديا او عدميا فان قلت سلمنا هذا لكن امثال هذا التركب اعتبارية قلت هذا الخبث في الواجب اذ يلزم كون حقيقته تعالى اعتبارية تعالى الله عنه هذا اذا كان وجوده تعالى عين الكون اما اذا كان غير الكون فيلزم اما العدم او كون الواجب مركبا او كون وجوده غير حقيقته وذلك لانه ح لا يخلو من ان يكون الكون حاصلا فانما لا يجوز ان يكون عين ذاته تعالى والا فلا يخلو من ان يكون الكون حاصلا له فالاول ان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه ح يصدق انه ليس له الكون في الخارج فلا يصدق انه كائن ويكون بل سلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان يكون داخلا في الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول محال لاستحالة التركب فتعين الثاني كون الكون صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرف ان الكون هو الذي به التحقق وبرفعه الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا على حقيقته تعالى وهو المطلوب ولهذا البرهان تقرير آخر بان يقال لا يخلو من ان يكون الكون حاصلا له تعالى او لم يكن فان كان يكون زائدا كما مر في الشق الاول وان لم يكن لم يكن موجودا كما سبق في الشق الثاني وايضا يلزم من هذا البرهان ابطال مذهبهم في الصفات اذ ثبت كون الكون صفة وبهذا البرهان يمكن اثبات جميع صفات الله تعالى كما يقال علمه لا يجوز ان يكون عين ذاته والا فلا يخلو من ان يكون علمه تعالى ادراك المعنى كما في سائر الممكنات او غيره الى آخره وكذا في باقي الصفات برهان آخر لو كان الوجود عينا في الواجب ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما ان يكون مقولا على التواطؤ او على التشكيك فان كان على التواطؤ يلزم ان يكون وجود الواجب كوجود الممكن فلو كان عين ذات الواجب لكان ذات الواجب مقارنة للممكنات بحاجته اليها وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح في ثبوت الصفات الالهية او الحاجة الى مرجح منفصل وذلك محال وان كان مقولا على التشكيك كما هو مذهب الفلاسفة يلزم اما تركب ذاته تعالى او مقارنة الممكنات والترجيح بلا مرجح او الحاجة الى المنفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض

الثلج مع بياض العاج و ما يكون بحسب وصف خارجي مثل الاولوية و التقدم كوجود الجوهر
مع وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى و اقدم لكونه
قائما بذاته دون العرض و لا شك في ان الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى
و زيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زائد ايضا من البياض
و في القسم الثاني اصل المعنى متساو في الشيئين و الزيادة بحسب الوصف فاذا كان
التشكيك ههنا من القسم الاول يلزم التركيب و ان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح
او الحاجة و هذا البرهان ايضا بديع و اصح **فان قلت** اشكل من هذا ان يقال الوجود
المقول على الوجودين ان كان جوهرا امتنع صدقه على وجود الممكن و ان كان عرضا فعلى وجود
الواجب **قلت** جاز ان لا يكون جوهرا و لا عرضا كالشيء و الماهية برهان آخر بديع لطيف
لو كان الوجود عينا في الواجب لوجب ان يكون مقتضيا لتحقق نفسه و الا لما كان واجبا
فيلزم ان يكون الشيء سببا لنفسه و ذلك محال اذ السبب متقدم على المسبب **فان
قلت** لم لا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع العدم لا لتحقق الوجود **قلت** مقتضي
امتناع العدم مقتض لانتفائه و انتفاء العدم عين الوجود احتج الامام في الملخص على ان
وجوده تعالى لا يجوز ان يكون عين ذاته بوجوه فالاول الوجود من حيث هو اما ان يقتضي التجرد
او اللاتجرد او لا يقتضي شيئا منهما فان اقتضى التجرد يمتنع ان يكون كل وجود كذلك فيلزم
تجرد الممكنات و ذلك باطل و ان اقتضى اللاتجرد فيلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك
و ان لم يقتض شيئا منهما لم يتصف الوجود باحد هذين القيدين الا لعلة منفصلة فيحتاج
وجود الواجب لعلة منفصلة و هو محال **وفيه نظر** اذ هو انما يصح ان لو كان الوجود
مقولا على وجود الواجب و الممكن بالتواطؤ اما على سبيل التشكيك فلا فان البياض
من حيث هو لا يقتضي الشدة التي في بياض الثلج و بياض الثلج يقتضي ذلك فللخصم ان
يقول لا نسلم انه لو لم يقتض شيئا منهما لكان تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة لم لا يجوز
ان يكون بنفسه الثاني قيام وجود الواجب بنفسه اما ان يكون لنفسه او لامر داخل
فيه او لامر خارج و الاولان باطلان و الا لكان كل موجود كذلك و ان كان لامر خارج فذلك
اما لازم للوجود او ملزوم له او لا لازم و لا ملزوم فان كان لازما عاد الكلام في ان المقتضي
له اما الوجود او امر داخل او خارج و الاولان باطلان كما مر و ان كان الثالث فيعود الكلام
فيه فاما ان يتسلسل و هو محال و بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان الوجود اما
ان يقتضي شيئا منها او لا فان اقتضى يلزم المحال المذكور و هو ان يكون كل موجود كذلك
و ان لم يقتض يلزم عدم لزوم ذلك اللازم و اما ان ينتهي الى ما يقتضيه الوجود لذاته
و يعود المحال المذكور و ان كان ملزوما كان الوجود مقارنا له و قد فرض غيره
هذا خلف و ان كان الثالث و هو ان لا يكون ملزوما و لا لازما كان قيام وجود الواجب معلولا
لعلة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف و فيه بحث لانه لم

ان قيام وجوده لنفسه و لا يلزم كون كل وجود كذلك و انما يلزم ان لو كان الوجود مقولا على
التواطؤ و ايضا لو كان القيام لامر لازم يلزم ان يكون كل موجود كذلك فما الحاجة الى تلك التطويلات
و ما نسلم انه لو كان ذلك الامر لازما و ما يلزم مقارنة الوجود للذات الثالث حقيقة الواجب
غير معلومة للبشر و وجوده معلوم لهم فحقيقته غير وجوده فللخصم ان يقول لا نسلم
ان وجوده الخاص المقول عليه الوجود بالتشكيك معلوم الرابع الوجوب امر اضافي لا يمكن
تعقله الا بين امرين فلا بد من حقيقة اخرى تحكم عليها ان الوجود واجب لها **وفيه نظر**
لان من جعل الوجود عين حقيقته جعل الوجوب ايضا كذلك او يفسر الوجوب على وجه
يصح كما يقول هو اقتضاء امتناع العدم الخامس لو كانت حقيقة الواجب الوجود بقيد
سلبي فلا يخلو من ان يكون مؤثرته بمجرد كونه وجودا و ساير الوجودات مساوية له في تمام
حقيقة الوجود فيلزم ان يكون كل واحد من الوجودات مبدأ لمثل ما هو مبدأ له هذا
خلف و اما ان يكون مؤثرته بشركة من ذلك القيد السلبي فيلزم ان يكون السلب جزءا
من مبدأ الايجاب هذا خلف و للخصم ان يقول لا نسلم ان ساير الوجودات مساوية له و
انما يكون ان لو كان متواطيا و لا نسلم ان السلبي لا يجوز ان يكون جزءا لمبدأ الايجاب السادس لو كان
الوجود عين حقيقته و هو مساو لساير الوجودات يلزم ان يكون كل واحد من الممكنات
الموجودة موصوفا بمثل ذات الباري تعالى و يلزم ان يكون مثل الشيء الواجب محتاجا الى الممكنات **وفيه نظر**
لان المساواة انما يلزم على تقدير التواطؤ **قال** خاتمة الحق **اقول**
عدمات المعدومات فيها تعدد و امتياز كاعدام لوازم الكتاب و عدم كل شيء يناقض وجوده
دون وجود غيره فيلزم التعدد و الامتياز و ايضا العدم في نفسه متميز عن الوجود و الا
لما صح ان يقال الشيء اما موجود او معدوم **فان قلت** هذه الامور فرضية ذهنية
قلت هذا الفرض ان لم يطابق الخارج كان كذبا و ما ذكرنا من المعاني ليست بكاذبة
و ان طابق الخارج هو المطلوب و احتج الامام في الملخص على عدم تعدد العدمات و
امتيازها بوجهين فالاول التعدد يستدعي تعين كل واحد من المتعددين في نفسه
و لا معنى للوجود الا ذلك فيلزم كون العدم نفس الوجود و فيه بحث لان كون الشيء موجودا
لا يوجب كونه نفس الوجود الثاني لو كانت متعددة يلزم ان يكون متعينة و كل متعين
فيمكن سلبه فلو كان السلب متعينا لكان سلب ذلك السلب ايضا متعينا مقابلا له
فيكون السلب مقابلا للسلب مناقضا له فيكون الشيء نقيضا لنفسه و هو محال **وفيه
نظر** لان سلب السلب ايجاب فيلزم كون السلب مقابلا للسلب **فان قلت**
اذا كانت العدمات متعددة متمايزة في الخارج يلزم ان يكون لها ثبوت و كون في
الخارج و هو ممتنع لان التعدد و التميز في الخارج لا يكون الا في الخارج و ذلك باطل لخمسة
اوجه فالاول العدم انتفاء الكون فيكون نقيضه فلو كان له كون يلزم اتصاف الشيء
بنقيضه الثاني الكون ثبوتي فكيف يقوم بالنفي المحض الثالث العدم صرف

المعدوم فلو كان له كون يلزم قيام الموجود بالمعدوم الرابع لو كان للعدم كون وهو
صفة للمعدوم يلزم وجود الصفة مع عدم الموصوف الخامس لو كان للعدميات كون يلزم
تحقق موجودات غير متناهية لان الاعدام غير متناهية فيلزم بطلان الدليل على تناهي
الموجودات قلت تحقق العدميات في الخارج من الضرر وريات لعدم شريك الباري
واجتماع النقيضين اذ لو لم تكن متحققة يلزم انتفاؤها وتحقق وجودات تلك المعدمات
لامتناع ارتفاع النقيضين الكلام الان يلزم تحقق الواسطة بين الوجود والعدم لكن هذا
الدليل مما يعلم بطلانه بالضرورة كما يجيء والتحقيق ان تحقق الشيء في الخارج ليس الا ان يكون
موجودا فيه او واقعا فيه او يكون حاصلا فيه او ما يثبت فيه لكن لما اختص
الوجود بالوجوديات بقي الباقي مشتركا بين الوجوديات والعدميات اذ التحدي قد
يكون بعد ما لم يكن فتحققه بين ظاهر الا ان العدم لما كان نفس مفهومه وحقيقته
لا يستدعي محلا موجودا فتحققه لا يخرجه عن هذا المفهوم لان تحقق الشيء مقرر تابع
لمفهومه ولان العدم نسبة بين الماهية والوجود اذ هو انتفاء الوجود عنها و
انتفاء شيء عن شيء لا يستدعي تحققهما فجاز تحققه والانسان منتفيان لقولنا شريك
الباري ليس بموجود فهو في نفس الامر يحتاج الى الطرفين لا الى وجودهما بل هو قائم بهما من
حيث هما هما كما ان الوجود مع كونه حقيقيا وجوديا قائم بالماهية من حيث هي فالعدم
مع كونه نسبة سلبية اعتبارية اولى بذلك فاذا عرفت هذه التحقيقات فقد
وضح الجواب عن الشبه اما عن الاول فلانسلم انها لو كانت متعددة لكان لها كون لما
علم ان الكون والوجود تختص بالوجوديات بل تكون متحققة وقد علم ان العدم نقيض
الوجود لا نقيض التحقق ونقيض التحقق الانتفاء فلا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وعن
الثاني منع الكون وقد بينا ان للعدم تحققا وعن الثالث منع الكون وان مفهوم العدم
لا يستدعي محلا موجودا وتحققه لا ينافي هذا المفهوم وان انتفاء شيء عن شيء لا يستدعي
تحققهما بل يقوم بهما من حيث هما هما كما في الوجود وعن الرابع مثل هذا وعن الخامس ان
الامور الحقيقية متناهية اما الاعتبارية من الوجوديات والعدميات فلا نهاية لها
اذ الواحد يلزمه كونه نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وعلى هذا الى غير النهاية
وكذا يلزمه انه ليس ثلث الاثنين وربع الثلثة وخمس الاربعة الى ما لا نهاية له وستعلم بعد
هذا ان العدميات كلها اعتباريات ثم المشهور بين العقلاء ان العدم المطلق بدون
الاضافة غير متصور فتوهم كثير من المتاخرين ان العدم المطلق لا يتصور الا بعد الاضافة
الى وجود الاشياء فتشككوا عليه بانه متى لم يكن المطلق متصورا فكيف يضاف الى
شيء وليس مرادهم ما فهم هؤلاء بل مرادهم ان العدم المطلق من حيث هو هو في
نفسه مضاف لا يمكن تعقله بدون الاضافة لان العدم في نفسه عدم شيء بالضرورة
وهذا حق فعلم ان في نفس العدم تركيبا مع الاضافة الى شيء والعدم المطلق الغير المختص

اضافة الى المحض كالعمى فانه عدم البصر والسكوت فانه عدم التكلم وكذا عدم السواد و
عدم زيد الى غير ذلك قال الصحيفة الثانية في الجزء اقول لما فرغ من تحقيق
الوجود والعدم شرع في تحقيق الموجود والمعدوم لتاخرهما عنهما بالطبع ومناسبتهما اياهما
فبدا بتقسيم الموجود اما خارجي وهو الذي له كون في الخارج ويسمى خارجيا وعينيا
او ذهني وهو الذي له كون في الذهن وكذا المعدوم اما خارجي او ذهني بالنسبة الى
انتفاء الكون والمراد بالخارج خارج القوى الدراكة ويسمى واقعا ايضا ونفس الامر اعم
من الخارج وستعرفه في هذا الفصل مفصلا وعرفوا الذهن بانه قوة مهيئة للادراك
للاراء والافكار والعقل ايضا كذلك فلعلهما من المترادفة وليس المراد بالوجود الذهني
ان يكون الشيء الخارج عن الذهن بعينه موجودا فيه اذ لو كان كذلك يلزم وجود
الممتنعات والمعدومات في الخارج لانها متى كانت موجودة في الذهن باعيانها والذهن
موجود في الخارج وما في الموجود في الخارج موجود في الخارج فيلزم وجود المعدومات و
الممتنعات في الخارج ويلزم ايضا كون الشيء الواحد في ان واحد موجودا في محلين اذا عقله
عاقلان او في اكثر اذا عقله اكثر وذلك محال فان قلت الممتنعات والمعدومات
ليست من الاشياء الخارجة عن الذهن فلو كان المراد ان الشيء الخارج بعينه موجود فيه
فكيف يلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج قلت قولنا الشيء الخارج
عن الذهن نعني به ان الشيء كما يكون في الخارج في نفسه وشانه والممتنعات والمعدومات
كذلك واذا عرفت هذا فنقول المراد انه يرتسم من حقيقة الشيء عند الذهن مثال
مطابق بحيث لو كان ذلك المثال في الخارج لكان ذلك الشيء الخارج بعينه كما نجد في
انفسنا انا قد نتصور اشياء مثل زيد وعمرو وسواد وبياض على وجه لو افترض
وقوع تلك الصور في الخارج لكانت تلك الاشياء باعيانها فكان لكل شيء من حيث هو هو كل
الشيء كليا كان ذلك الشيء كالانسان او جزئيا كزيد حقيقة هي من حيث هي اعم من ان تكون
خارجية او ذهنية وتعرض لها صورتان متساويتان في المعنى احدهما خارجية والاخرى
ذهنية وهو الصورة تتصور تارة بالصور الخارجية واخرى بالذهنية لكن يمتاز
الصور الذهنية عن الخارجية بانها تقوم بالذهن قيام العرض بالمحل دون الخارجية
فانها اما قايمة بذاتها اذا كانت جوهرية او بمحال غير الذهن اذا كانت عرضية و
هذا كالصورة التي ترى مرتسمة في المراة من الصور الخارجية فان قلت
لو لم يكن الحاصل في الذهن عين الشيء الخارج فكيف يمكن الحكم على الحقايق والاعيان الخارجية
لانا انما نحكم عليها بان نتصورها ونحكم على ما حصل في ذهننا فلو لم يكن الحاصل في الذهن
عينها فيكون الحكم عليه حكما عليها كما اذا اردنا ان نحكم على زيد الغايب عنا مثلا
نتصوره ونحكم على تلك الصورة ان زيد كذا وكذا فلو لم يكن الحاصل عين زيد فكيف
يصح [illegible] الصور الذهنية دالة على الصورة الخارجية فنحكم

على أن ما هي صورة حكمه كذا كاللفظ بالنسبة الى المعنى فاذا قيل جاء زيد نسند له
بلفظ زيد عليه ونسوق الحكم اليه والتحقيق ان الصورة اللفظية او الكتابية دالة
على الصورة الذهنية والصورة الذهنية على الصورة الخارجية والعبرة بها في
الاحكام فاذا سمعنا لفظا او رأينا كتابة حصل في خيالنا صورته وحصل منها الصورة
الذهنية وينتقل الذهن منها الى الصورة الخارجية ويعتبر الحكم عليها هذا تقرير ما تقرر
عليه رأيهم والحق ان النفس تدرك بالبصر عين الاشياء حاضرة كانت اولا لا بطريق
الحلول كما تدرك بالباصرة الحاضرة لانا نعلم يقينا انا نحكم على اعيانها بدون الاستدلال وهذا
سر هذا الموضع فافهمه وتحقيق الحال ان ادراك القوى لا نفسها كالتعقل والتصور او ه
يبذل في بعيد او يراد به **قال** وانكره طائفة الى آخر **اقول** انكر طائفة من
المتأخرين تحقق الوجود الذهني منهم الامام فخر الدين الرازي وكثير ممن تابعه وتعيين
محل النزاع عسر لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي بعينه في الذهن فذلك
مما لم يذهب اليه احد من المحققين بل صرحوا بامتناعه كما ذكره في كتاب الاشارات و
غيره وان كان في حصول صورته كيف ما كان فذلك انكار امر ضروري اذ كل احد يجده
في نفسه وجدانا ضروريا انه تحصل عنده في ذهنه صور الاشياء وانكاره ه
وجداني بالنسبة الى كل احد مما لا يخفى [illegible] قيل وان كان نزاعهم في حصول صورة
مطابقة على الوجه الذي مر ذكره فله وجه اذ جاز ان يقع لعاقل ان يتشكك فيه لكن
اخفاه ان الحق ما ذكر لان كل احد يتصور الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الصور بخصيتها
لو كانت في الخارج لكانت هي باعيانها احتج المثبتون بوجهين فالاول انا نتصور امورا
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ثبوتية كما نتصور اجتماع النقيضين ونحكم عليه بانه
مستلزم لكل واحد من النقيضين وانه نسبة بين النقيضين وانه ممتاز عن السواد
الى غير ذلك من الاحكام وكل ما هو محكوم عليه بالحكم الثبوتي فهو ثابت لان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوته في نفسه ولان البديهة حاكمة بان المعدوم لا يتصف بالصفة الوجودية
واذا ثبت كونها ثابتة وهي ليست في الاعيان فتكون في الاذهان واعترض الامام في
الملخص بانا لا نسلم انا نتصور امورا لا ثبوت لها في الخارج نعم قد لا تكون حاضرة عندنا و
لكن لم لا يجوز ان يقال ان كل ما امكننا ان نتصوره ونتخيله فله صورة موجودة قائمة بنفسها
او في شيء من الاجسام الغائبة عنا كالمثل الافلاطونية فاذا التفت النفوس اليها
ادركتها والجواب ان الممتنعات ليست بموجودة في الخارج لا في انفسها ولا في شيء من
الاجسام ولو قيل انه في عقل او قلم من الروحانيات فذلك عين الوجود الذهني و
قد تبين فيما يجيء بطلان رأي افلاطون في القول بالمثل الثاني الحقائق الكلية كالجسم
والسواد وغيرها لكنه متحققة ضرورة لانا نتيقن معاني تشترك [illegible] من الكثيرين ولا وجود
لها في الخارج والا لما كانت كلية اذ كل ما يوجد في الخارج يمتنع الاشت[illegible] كثيرين ه

حصول موجود واحد في آن واحد في محلين واذا كانت مختلفة ولا وجود لها في الخارج الاعيان
فهي موجودة في الاذهان والمنكرون نقضوهما بوجهين فالاول انا نحكم على المعدوم المطلق وهو
ما لا يكون له وجود اصلا بانه مقابل للموجود مع انه لا ثبوت له اصلا فقد حكمنا بالحكم
الوجودي على ما لا ثبوت له بوجه فانتقض ما ذكرتم ان ما لا ثبوت له لا يحكم عليه بالحكم الوجودي
والجواب ان المقابل والمباين والمنافي وما يجري هذا المجرى الفاظ ترجع حاصل معناه
الكل الى ما لا يجتمع وذلك وان اريد بالمقابل غير ما ذكرنا من المعنى مما يكون وجوديا فلا نسلم
انه صادق على المعدوم المطلق وعليهم البيان وهذا النقض على الاول ظاهر واما على الثاني
فجاز ان يقال المعدوم المطلق كلي مع انه ليس موجودا اصلا والجواب ان الكلي مفهوم
المعدوم المطلق وهو متصور وغير متصور ما يصدق هو عليه الثاني لو صح ما ذكرتم ان الحكم
لا يصح الا على الموجود بوجه ما لصدق كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه واللازم باطل
فكذا الملزوم وهو ان الحكم لا يصح الا على الموجود اما الملازمة فظاهرة لانه لما كان الوجود
شرطا للحكم فمتى انتفى الشرط انتفى المشروط واما بطلان اللازم وهو قولنا كل معدوم مطلقا
يمتنع الحكم عليه فلانه قضية وكل قضية يكون لها محكوم عليه بالضرورة فالمحكوم عليه
فيه لا يخلو من ان يكون معدوما مطلقا او موجودا بوجه ما فان كان معدوما مطلقا
يلزم التناقض لانه قد حكم على المعدوم المطلق بانه يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم
حكم فيلزم امتناع الحكم مع صحته وان كان موجودا بوجه وكل ما هو موجود بوجه من الوجوه
صح الحكم عليه فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه صح الحكم عليه وهذا كذب **فان قلت**
المحكوم عليه هو المعدوم المطلق فما الحاجة الى هذا الترديد **قلت** الترديد وقع ه
احترازا عن سؤال وهو ان يقال لا نسلم ان المحكوم عليه على تقدير تصوره عند الحكم عليه بقي
معدوما مطلقا والجواب عنه بوجهين اما اولا فلانا قلنا ان الحكم بالامور الوجودية
لا يصح على المعدوم المطلق وههنا ليس كذلك لان امتناع الحكم عدمي لان معنى يمتنع الحكم
عليه انه لا يصح الحكم عليه وجاز الحكم بالعدمي على المعدوم واما ثانيا فلان معنى قولنا
كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ان كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما
مطلقا بدليل انه لو صار موجودا لصح الحكم عليه نعم ان امتناع الحكم انما نشأ من وصف
كونه معدوما مطلقا لا من ذاته وقد علم في علم الميزان ان نقيض القضية الوصفية
يجب ان يعتبر في موضوعه ذلك الوصف فنقيض قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا قولنا بعض المعدوم مطلقا لا يمتنع الحكم عليه
حين هو معدوم مطلق واذا عرفت هذا فنقول اخترنا كون المحكوم عليه موجودا
بوجه وسلمنا انه حينئذ يصح الحكم عليه لكن لا نسلم كذب اللازم وانما يلزم ان لو كان هذا
نقيضه وليس كذلك لانه ليس فيه الوصف المذكور بل نقيضه اذ معناه حين
[illegible] م مطلقا يصح الحكم حين هو موجود وهذا لا يوجب كذب اللازم

لجواز ان يصدق انما معناه الحكم قد يمتنع على موضوع بوصف ولا يمتنع بدون ذلك الوصف وقد مر مثل ذلك في المنطق حيث قالوا لو وجب تصور المحكوم عليه لصدق قولنا كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه واللازم باطل وهذا الحل ليس في كتب القوم وقد ذكرنا في كتاب القسطاس وهم ذكروا وجوها ضعيفة في حله وقد ذكرنا ما هو المشهور في كتاب القسطاس وبينا فسادها وتركناه ههنا احترازا عن الاطناب وانما قال في النقض الثاني كذب وفي الاول تناقض لاختلاف الموضوع في الثاني دون الاول وقد علم ان اتحاد الموضوع شرط في التناقض

قال ثم عارضوا الخ **اقول** لما مر من الوجهين كان نقضا للدليلين وعارضوا بوجهين فالاول لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج ويلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج والجواب قد عرف مما سبق ان الموجود في الذهن انما هو مثال الشيء لا عينه الثاني ما ذكره الامام في الملخص لو حصلت ماهية الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة فينا للزم اجتماع الضدين في محل واحد ولصارت ذاتنا حارة باردة مستقيمة مستديرة اذ لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصوله فيه والجواب لا نسلم التضاد بين الصور الذهنية ولئن سلم لكن لا نسلم اجتماعهما في محل بعينه ولم لا يجوز ان يكون الكون العقلي مباينا عن كون الماهية في التعقل بان يكون النفس ناظرة اليها لا ان تكون حاصلة في النفس قوله يلزم ان يصير ذاتنا حارة باردة قلنا لا نسلم لان الصور الذهنية لما كانت في شيء لان صورة الشيء لا يكون مثله من جميع الوجوه والملكات صور كيفية بل نفسه ولئن سلم لكن لا نسلم فائدة النفس لتأثير ما اذ التأثير انما يتم اذا كان مؤثره قابلا وهما قلنا من معنى الكون العقلي وما ذكرنا من تحقيق النظر بالبصيرة تخلص من جميع هذه التعسفات هذا التحقيق هذا الموضع ولا بد لنا ان نتحرر ما وعدنا من تحقيق نفس الامر والفرق بينه وبين الخارج والذهن فنقول وبالله التوفيق تحقق الاشياء اما فرضي عقلي وهو ان لا يكون الا في القوى الدراكة او حقيقي وهو ما يكون خارج القوى الدراكة سواء وجد الفرض العقلي او لم يوجد وهو الذي يقال له انه في نفس الامر والحقيقي اما بالنظر الى انفسها او بالنسبة الى الخارج عن انفسها وهو المسمى بالخارج فنفس الامر هو خارج القوى الدراكة فهو اعم من الخارج والخارج من الذهن لكن بمعنى آخر وهو ان ان ما يوجد في الذهن يتحقق في الخارج انه موجود في الذهن لا انه موجود في الخارج و كذا بالنسبة الى ما يكون بحسب نفس الامر بعينه هذا واذا كان نفس الامر اعم من الخارج فمتى تحقق شيء في الخارج تحقق في نفس الامر مثلا اذا تحقق ان الجسم مركب في الخارج تحقق انه مركب في نفس الامر واما اذا تحقق في نفس الامر بمعنى انه في نفسه كذلك فلا يتحقق بحسب الخارج اذ لم يكن موجودا فيه لان ما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون موصوفا بشيء في الخارج لكن جاز ان يكون كذلك بالنظر الى نفسه اذ يصدق ان [illegible]

في الخارج لون في نفسه ولا يصدق انه لون في الخارج هذا في التحقيق واما في المتعارف فنفس الامر اخص من الانتفاء الخارجي فاذا ثبت ان السواد ليس ببياض في نفس الامر ثبت ذلك بحسب الخارج من غير عكس كما اذا ثبت السواد ليس بلون في الخارج عند نفسه فيه لا يثبت ذلك بحسب نفس الامر وبهذا الما عرفت ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص واحوال ذوات الاشياء من الحاجة والاستغناء والاستلزام والاقتضاء والعوارض والذاتيات والحقيقيات والاعتباريات انما تعرف وتحقق بحسب انفسها واكثر الاغلاط انما نشأ من اشتباه حكم نفس الامر بحكم الخارج او الذهن فمن اتقن ما اصلنا ههنا سهل عليه الاطلاع على الحقائق والدقائق بل بالحقيقة فرغان العلوم العقلية بدون معرفته كالمتعذر وعلم من هذا ان اعتبار القضايا اربع الثلثة المشهورة وما يكون بحسب نفس الاشياء وقال الامام نصير الدين الطوسي نفس الامر هو العقل الفعال وما ذكرنا معنى معقول على انه يرد عليه ان الصور والعقول العالية حينئذ يلزم ان لا يكون موجودة في نفس الامر لامتناع كونها في العقل الفعال ولما وجدت الفلاسفة والمعتزلة ان الماهيات بالنظر الى انفسها هي تلك الماهيات زعمت انها في الخارج كذلك فذهبت الفلاسفة الى انه لا تاثير للفاعل في الماهية بل في اعطاء الوجود وذهبت المعتزلة الى انها شيء في الخارج وثابت فيه ثم الماهيات التي لا يكون في الخارج يتحقق في الخارج انها متحققة في انفسها وفي الذهن ايضا ان لو كانت في الذهن سواء كانت مما يوجد في الخارج اولا كالكليات والممتنعات وغيرها من الاعتباريات والنسب الوجودية بينها كقولنا الجنس كلي والنوع مقول على كثيرين ومما يكون في الخارج يكون له التحقق الخارجي والنفسي والذهني ايضا ان كان في الذهن **قال** الفصل الثاني في المعدوم الخ

اقول اتفق اهل الحق على ان المعدوم المطلق اي الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء وانما يعرضه الشيئية اذا وجد باحد الوجودين الخارجي او الذهني وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم المطلق اذا كان ممكنا كان ثابتا وشيئا في الخارج منفكا عن العدم وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود وقالوا نعني بالثبوت كون الماهيات متقررة في كونها تلك الماهية مثلا قالوا معنى انا نكون السواد المعدوم ثابتا حالة العدم لونه سوادا حالة العدم وسلموا ان المعدوم الممتنع مثل اجتماع النقيضين نفي محض لا ثبوت له اصلا وسموه منفيا وقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة كالحال والمعدوم الى الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم اي جعلوه نقيضا له والثابت في مقابلة المنفي **فان قلت** اذا قسم الثابت الى الموجود والمعدوم والمعدوم الى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت الى الثابت والمنفي لان المنقسم الى المنقسم منقسم فيلزم انقسام الشيء الى نفسه ونقيضه وذلك محال **قلت** لا نسلم ان المنقسم الى المنقسم منقسم وانما يكون ان لو لم يكن بين المنقسمين عموم من وجه كقولنا الثابت اما موجود او معدوم [illegible] اما واجب او ممكن فانه لا يصدق الثابت اما واجب او ممكن اما اذا كان بينهما

عموم من وجه فلا فائدة لجواز صدق المنقسم الثاني مع المنقسم الاول ونقيضه كما
فيما يجيء بصدقه وفان المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه لجواز تحقق المعدوم مع
الثابت ومع نقيضه ولما ذهب المعتزلة الى ان الماهية حالة العدم متقررة في
الخارج في كونها تلك الماهية قالوا لا تأثير للفاعل في جعل الماهية تلك الماهية بل في اعطاء
الوجود وهذا بعينه قول الفلاسفة فانهم زعموا ان الفاعل لا تأثير له في الماهية لان
الماهية ماهية في نفس الامر سواء وجد الفاعل او لا الا انهم لم يسموا هذا المعنى ثبوتا وما
جعلوه ذريعة الى كون الماهية حالة العدم شيئا وقد عرفت في الفصل السابق انه
انما صرف الفريقين عن الحالة التي بين نفس الامر بالخارج لا دجان على ان المعدوم المطلق نفي
محض حالة العدم وتقرير الوجه الاول مسبوق بتقديم مقدمة وهي ان العقلاء اتفقوا على ان
القضية الحملية اذا صدقت فانما تصدق باحد الاعتبارات الثلث الخارجي والحقيقي و
الذهني والخارجي الموجب هو ان يصدق الموضوع والمحمول على شيء واحد في الخارج كقولنا كل
حيوان جسم اي كل ما صدق عليه الحيوان من الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم
والحقيقي هو انه اذا فرض صدق الموضوع على شيء في الخارج صدق عليه المحمول سواء
كان موجودا في الخارج او لا كقولنا كل عنقاء حيوان اي كل ما لو وجد وصدق عليه انه عنقاء ه
صدق عليه انه حيوان والذهني هو ان يصدق الموضوع والمحمول على ما وجد في الذهن ه
كقولنا اجتماع النقيضين محال وشرط في الحقيقي امكان صدق الطرفين في الخارج دون
الذهني ووجه انحصاره انه ان شرط صدق الطرفين على الموجود الخارجي فهو الخارجي والا فان
شرط امكان صدقهما عليه فهو الحقيقي والا فهو الذهني واذا عرفت هذا فنقول قولهم
السواد المعدوم سواد قضية فاما ان تصدق خارجية او حقيقية او ذهنية
والاول محال لكون الموضوع معدوما وان صدقت حقيقية يكون معناها ان السواد المعدوم
اذا وجد في الخارج كان سوادا ولا نزاع في هذا وان صدقت ذهنية يلزم ان يكون السواد
سوادا في الذهن لا في الخارج ولا نزاع فيه وهذا البرهان بديع فان قلت لا نسلم الحصر
لم لا يجوز ان يشترط الامكان ولا يعتبر التقدير فلا يكون حقيقيا بان يصدق الحكم على المعدوم
لكونه ثابتا فيصدق الحكم مع ان القضية ليست خارجية لعدم الموضوع ولا حقيقية
لعدم التقدير ولا ذهنية لعدم اعتبار الذهن ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون ذهنية
على معنى ان ما هو سواد في الذهن صدق عليه في الذهن انه سواد في الخارج لا على معنى
انه سواد في الذهن وح لا يتم دليلكم قلت الجواب عن الاول انه ح يتوقف صدق
قولكم السواد المعدوم على صدق قولكم فان لم يصدق ابدا وعن الثاني ان يكون الشيء
للشيء فرع كونه في نفسه وهذا ضروري وح انما يكون ذلك سوادا في الخارج اذا كان في
الخارج فحين لم يكن في الخارج لم يكن سوادا في الخارج وهذا ايضا يصلح ان يكون حجة ابتداء
وقد سنح لنا من فيض رحمة الله برهان خفيف لطيف يتلألأ فيه الحق

ان شيئا لو كان سوادا في الخارج لكان السواد في الخارج فلا يصدق على السواد المعدوم انه
سواد في الخارج وهذا يصلح جوابا عن الشك الثاني والوجه الثاني وهو ان المسطور في كتب
العلماء ان السواد لو كان حالة العدم سوادا فلا بد وان يكون اما واحدا او كثيرا واذا كان كذلك
كان موجودا فيلزم ان يكون المعدوم موجودا اما الصغرى فظاهر لان ما هو سواد في الخارج
لا بد وان يكون اما متفردا او متكثرا واما الكبرى فلان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان
وقيام الصفة الوجودية بالمعدوم محال وللخصم ان يقول هذا عين النزاع فانا نجوز حمل
الشيء مع كونه وجوديا على المعدوم وانتم في ابطال هذا فكيف يصح ان يقال الصفة الوجودية
لا تحمل على المعدوم اللهم الا ان يدعي المطلب الضرورة فيه وح لا يحتاج الى الوحدة و
الكثرة **قال** واستدل اصحابنا الى آخره **اقول** استدل اهل العلم على ان ه
المعدوم ليس بثابت بوجوه فاما ما ذكر في الشفاء ان المعدوم لا يحمل عليه شيء لان ذلك الشيء الذي
يحمل على المعدوم اما ان يكون موجودا او معدوما ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان موجودا
فلانه يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك محال واما اذا كان معدوما فلا يكون صفة
للغير اذ حصول الشيء لغيره فرع حصوله في نفسه والمعدوم ليس بحاصل في نفسه فلا
يكون صفة لغيره وللخصم ان يقول لا نسلم انه لو كان معدوما لما كان صفة وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن ثابتا ب ما ذكره الامام في الملخص وهو ان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او
اخص منه او اعم اذ المنافاة منتفية قطعا والثالث باطل فتعين احد القسمين الاولين
ويلزم ان يكون المعدوم غير ثابت اما ان الثالث باطل فلان المعدوم اذا كان اعم من المنفي
يلزم ان لا يكون نفيا محضا والا لما بقي الفرق بين الخاص والعام فيصير العام عين الخاص واذا
لم يكن المعدوم نفيا محضا يكون ثابتا بوجه وهو صادق على المنفي لكونه اعم منه يلزم ان لا
يكون المنفي منفيا اذ يصدق ح المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيلزم المنفي ثابت وهو ه
محال وانما قلنا انه متى لزم احد القسمين يلزم كون المعدوم غير ثابت لانه متى كان المعدوم
مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج ان المعدوم
ليس بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان عنى بالمعدوم المعدوم الممكن فيبطل ه
الحصر لانه ح يكون منافيا للمنفي وان عنى به المعدوم مطلقا سواء كان ممكنا او ممتنعا ه
فيكون اعم من المنفي قطعا وح لا نسلم انه لو كان نفيا محضا لما بقي الفرق بين العام والخاص
بل يكون الفرق بكون المعدوم صادقا على المنفي وعلى المعدوم الممكن وان كان مثله في كونه
نفيا اذ العام لا يجب ان يكون مخالفا للخاص من جميع الوجوه فان قلت لو كان المعدوم
نفيا محضا على تقدير كونه اعم يلزم كون المعدوم الممكن نفيا محضا لصدق المعدوم عليه
وهو المدعى قلت وصف العام لا يكون لازم التحقق للخاص قوله المنفي معدوم
والمعدوم ثابت قلنا الصادق في الكبرى الجزئية اي لا يلزم من كون المعدوم ثابتا بوجه
في جميع الصور بل في البعض وح لا ينتج في الاول ولو صح هذا يلزم ان لا يكون شيء

محمولاً على آخر إذ المحمول غير الموضوع فيلزم المحال من الأول الثالث ما ذكره الإمام أيضاً لو كانت
المعدومات متقررة في الخارج لكانت متماثلة في كونها متقررة ومتخالفة بخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكان كونها متقررة أمراً زائداً على ماهياتها فيلزم كونها موجودة
حال عدمها إذ لا معنى للوجود إلا ذلك وفيه نظر لأن الثبوت عندهم
أعم من الوجود فلهم أن يمنعوا أنها لو كانت متقررة فلا نسلم كونها موجودة ولأنهم بنوا معنى
التقرر هو أن الماهية ماهية وذلك غير الوجود الرابع لو كانت المعدومات ثابتة فإما
أن تكون متناهية أو غير متناهية ولا سبيل إلى شيء منهما أما أنها متناهية فباطل بالضرورة
لأن المعدومات الممكنة لا نهاية لها فإن أفراد كل نوع لا نهاية لها ولأنها لو كانت متناهية فإذا
أخرج الله تعالى إلى الوجود لزم أن لا يبقى لله تعالى قدرة فيلزم تناهي قدرة الله تعالى وأما أنها غير متناهية
فباطل أيضاً لأن الله تعالى إذا أخرج شيئاً منها إلى الوجود فإما أن يبقى كما كانت أو لا فإن
بقيت يلزم أن الشيء مع غيره مثله لا مع غيره وهو محال وإن نقصت تناهت وهذا مبني على أن
التناقص يوجب التناهي وفيه بحث يجيء في مباحث التسلسل ونقضوه بمقدورات
الله تعالى ومعلوماته فإن الثاني أكثر لكونه عالماً بالممكنات والممتنعات والقدرة مختصة
بالممكنات **قال** احتج الخصم إلى آخره **أقول** احتجت المعتزلة على أن المعدوم
المطلق الممكن ثابت في الخارج حالة العدم بوجوه الأول المعدوم متصور وكل متصور متميز
عن غيره وكل متميز عن غيره فهو ثابت ينتج أن المعدوم ثابت فههنا ثلاث مقدمات الأولى
أن المعدوم متصور وهي ظاهرة لأنا نتصور طلوع الشمس غداً وهو معدوم الآن وكذا غير
ذلك من المعدومات الثانية أن كل متصور متميز وهي أيضاً ظاهرة لأن ما لم يتميز في نفسه
عن غيره يستحيل تصوره وتعلق العلم به لأنه حينئذ لا يمكن إليه الإشارة العقلية الثالثة
أن كل متميز ثابت لأن كل متميز في نفسه عن غيره له خصوصية في نفسه لأجلها امتاز
عن غيره وما يكون كذلك فلا يكون نفياً صرفاً إذ النفي الصرف لا يوصف بشيء والجواب
أنهم إن أرادوا أن المتصور متميز عن الغير في الخارج فلا نسلم أنه كذلك وإن أرادوا تميزه في نفسه
فلا يلزم تميزه في الخارج لما علم من تغاير النفس والخارج وإن أرادوا أنه متميز في العقل سلمنا
لكن يلزم منه أن يكون ثابتاً في العقل لا في الخارج ولا نزاع فيه وأيضاً هذا الدليل منقوض
بالممتنعات فإنها أيضاً متصورة ومتميزة ولا ثبوت لها بالاتفاق وكذلك إنا نتصور اجتماع
النقيضين ونميزه عن غيره مع عدم الثبوت الثاني المعدومات متميزة في أنفسها إذ
طلوع الشمس غداً ممتاز عن غروبها غداً في نفس الأمر سواء تصورناها أو لا وكل متميز ثابت
كما مر فيلزم أن المعدومات ثابتة والجواب سلمنا أنها في أنفسها متمايزة لكن لا نسلم تمايزها
في الخارج وقد عرفت الفرق بين حكم النفس والخارج فتمايزها إنما يكون بالنظر إلى أنفسها أو
بحسب الذهن وذلك لا يوجب ثبوتها في الخارج وأيضاً اجتماع الضدين في نفسه ممتاز
عن غيره مع عدم الثبوت الثالث السواد سواد حالة العدم إذ لو لم يكن سواداً حالة العدم

الوجود لكان كونه سواداً بالغير فلو فرضنا ارتفاع ذلك الغير لزم أن لا يبقى السواد الموجود
سواداً وهو محال وهذه الحجة أخذوها من الفلاسفة لأنهم احتجوا بها على أن الماهيات غير
مجعولة والجواب لا نسلم أن السواد الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السوادية يبقى موجوداً
حتى يلزم المحال لم لا يجوز أنه كما ينتفي السوادية ينتفي الوجود على أنا نبين فيما بعد أن فاعل
الوجود لا بد وأن يكون جاعل الماهية الرابع المعدوم موصوف بالعدم فيكون متقرراً
وإلا امتنع اتصافه بصفة والجواب لا نسلم أن الوصف السلبي يقتضي التقرر بل هو مناف
للتقرر وأيضاً هذا منقوض بالممتنعات لأن ما ذكرتم آت فيها بعينه الخامس الإمكان
ثبوتي لأنه نقيض الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتاً والمعدوم الممكن موصوف
به والجواب لا نسلم أن الإمكان نقيض الامتناع بل هما عند الوجوب ولئن سلم لكن
نمنع أن نقيض العدمي يجب أن يكون وجودياً نعم طائفة من المتأخرين
زعموا أن الثبوتية إنما تعرض مع الوجود الخارجي فقط ولعلهم إنما بنوا هذا على إنكار الوجود
العقلي وقد عرفت فساد هذا الرأي وأيضاً يبطل زعمهم ما ورد في التنزيل من قوله تعالى إنما
أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون سمى المعدوم شيئاً **فإن قلت** لم لا يجوز
أن يكون إطلاق الشيء عليه باعتبار زمان وجوده **قلت** إن كان الإطلاق حالة
العدم باعتبار ما يؤول إليه كان مجازاً والأصل عدمه وإن كان بالنسبة إلى زمان وجوده
فلا يصح عطف الضمير في قوله تعالى أن نقول له كن إليه إذ ما يقال له زمان وجوده كن تكون
لامتناع حصول الحاصل وإنما يقال زمان عدمه ومثل ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني
فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله وكذا قوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وما هنا بمعنى شيء
اتفاقاً وقوله تعالى وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله وجاء في الصحيح عن أبي
هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تجاوز عن أمتي ما وسوست
به صدورها ما لم تعمل أو تتكلم وأيضاً لو اختص اسم الشيء بالموجود الخارجي لكان قوله تعالى والله
على كل شيء عليم مختصاً بالموجودات تعالى الله سبحانه وكذا قوله تعالى والله على كل شيء قدير على أن
أمثال هذه وردت في معرض المدح والتعظيم واللائق بهذا المحل ذكر ما هو أقضى في الدلالة
على الكمال وأفضى إلى معرفة الجلال والإكمال لهواً وسفهاً كقول القائل إني قادر على [illegible]
بقة وبذل حبة وهو في بيان غاية عظمته ونهاية مكرمته لا يسمع في الحكيم العلام في
الكلام الذي هو أفصح الكلام **فإن قلت** ما ذكرتم معارض بقوله تعالى لزكريا عليه السلام وقد
خلقتك من قبل ولم تك شيئاً **قلت** ظاهر هذا الكلام أنه لم تك شيئاً في الخارج ولأنه
يجب الحمل على هذا توفيقاً بين الآيات ثم قوم من المتكلمين فرقوا بين المعدوم والعدم
فقالوا إن المعدومات ليست بثابتة وإلا يلزم أن لا يكون أعدام شركاء الله تعالى ثابتة
ويلزم ثبوتها **قال الفصل** الثاني في إعادة المعدوم إلى آخره **أقول** اتفق أهل الحق
على جواز إعادة المعدوم وذهب الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري ومحمود

الجواز ذهب الى امتناعها اما انكار الفلاسفة فظاهر لانكارهم الحشر واما انكار ابي الحسين
ومحمود فلانهما ذهبا الى انكار المعدوم كما ذهب الفلاسفة لكنهما اقرا بالحشر بمعنى انه ه
الموجودات اعني بتفريق ذاته المخصوصة متفرقة كما هو مذهب المعتزلة فعند الحشر
يعيدها الله تعالى الى الوجود وهنا لابد من تحرير البحث وتعيين محل النزاع فنقول مرادهم بامتناع
المعدوم ان كان الامتناع بالغير فلا نزاع لان المدعى في هذا الموضع انه ممكن بحسب الذات
فمن قال انه ممتنع بالغير فقد سلم انه ممكن بالذات لان الامتناع بالغير انما يكون بحيث يكون ه
الامكان بالذات متحققا وان كان مرادهم الامتناع لذات الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالحق
بطلانه وانما قلنا انه الظاهر من كلامهم لان اطلاق الامتناع والوجوب ينصرف الى الذاتي اذ
المطلق ينصرف الى الكامل ولانهم ارتكبوا المحال من نفس العود والممكن لذاته لا يستلزم
المحال **فان قلت** كيف يقال ان الامر الذي وجد في وقت ما انه ممتنع بالذات
قلت انهم يقولون ان وجوده الثاني ممتنع كما صرحوا في الشبهة فجاز ان يجوزوا ه
الاول واحالوا الثاني وانما قلنا ان الحق بطلانه لانه لما وجد ثم عدم يكون قابلا للوجود والا
لما وجد لانه لو لم يكن قابلا للوجود يكون ممتنعا والممتنع لا يوجد والقابلية لا تنفك عن الماهية
والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا والانقلاب محال فيلزم ان يكون قابلا للعود **فان قلت**
سلمنا انه قابل للوجود من حيث هو الوجود اما لا نسلم انه قابل للوجود ثانيا فان الوجود ثانيا
اخص من مطلق الوجود وقابلية الاعم لا توجب قابلية الاخص كما ان الانسان قابل للناسية
وليس بقابل للفرسية فجاز ان يكون قابلا لمطلق الوجود دون الوجود الثاني **قلت**
اذا ثبت انه قابل للوجود من حيث هو يلزم ان يكون قابلا في جميع الاوقات نعم لو فرضناه
انه لم يكن موجودا اولا لكانت هذه القابلية ثابتة له دائما فوجوده الاول اما ان افاده ه
زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني او لم يفد فان افاده فقد صار العود اهون وان
لم يفد فلا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات لامتناع
الانقلاب والا يلزم الانقلاب والحق ان حصول الوجود الاول يفيده زيادة استعداد لما تقرر في
الكتب به معنى يفيده زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا وهو الاتصاف بالفعل لان
المقبول اذا حصل للقابل مرة يصير القابل اقبل لو اتصافه به اشد ولو حصل ثانيا يصير
اشد قبولا له الى ان يصير ملكة وهذا امر ذوقي ظاهر ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى وهو اهون
عليه وله المثل الاعلى اي مثال الخلق اقوى من الحشر وهو خلق السموات والارض احتج من
ذهب الى امتناع العود بوجوه **الاول** انه اذا عدم شيء لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم
عليه بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلانه متى لم يبق هويته يمتنع
الحكم عليه لان الحكم انما يكون على هويته وعارضه الامام في الملخص بانه اما ان يصح الحكم
عليه او لا يصح والثاني باطل لان قولنا لا يصح الحكم عليه حكم ايضا فيلزم التناقض واذا صح
الحكم عليه فاما ان يكون عوده ممتنعا او واجبا او جائزا والاول باطل لان ذلك الامتناع اما لذاته

لما هو هو لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا فامتنع دخوله في الوجود وقد دخل هذا خلف
وان لم يكن لما هو هو بل لغيره كان هو لما هو هو قابلا للعود وهو المطلوب والقسمان باطلان
فالمطلوب منهما ظاهر **وفيه نظر** اذ للخصم ان يقول نعني انه لا حكم عليه بالوجودي
فلو صح الحكم عليه بالعدمي لما لزم التناقض **قوله** لان ذلك الامتناع ان كان لما هو هو
لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا قلنا لهم ان يقولوا لا نسلم امتناعه مطلقا بل يمتنع الوجود الثاني
وح يحتاج الى الجواب المذكور وما قرر في الكتاب تلخيص دليله وجوابه ولهم ان
هذا الحكم على الموجود الذهني بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق كما كان قبل
وجوده الاول فانه كان صادقا عليه انه يصح ان يوجد فكذا هاهنا والعجب ان هذا الحج
بهذا الظهور وهم غفلوا عنه ولعلهم تغافلوا **ب** لو اعيد لوجب ان يعاد جميع ه
الخواص التي كان هو بها هو وانما كان المعاد هو بعينه لان الشخص انما يكون هو هو بخواصه
ومن خواصه وقته الذي وجد فيه واذا اعيد مع وقته فقد اعيد وهو في وقته
بعينه فيكون مبتدا من حيث انه معاد او يقال ح لا يكون معادا لان المعاد هو الذي
وجد في وقت ثان وهذا وجد في وقته الاول والجواب لا نسلم ان الوقت من الخواص
التي يكون الشخص بها هو هو لان الشخص من اول عمره الى آخره يكون هو هو مع زوال كل جزء
من اجزاء زمان عمره ولو فرض انه عاش بعدد ذلك الجميع لكان ايضا هو هو فعلم انه لا مدخل للزمان
في هويته ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه مبتدا من حيث انه معاد وانما يكون مبتدا ان لو
كان الوجود هو وجوده الاول ولا نسلم ان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان بل الذي وجده
ثانيا سواء وجد في وقت آخر او في وقته الاول بان يكون هو مع وقته معادين **ج** لو امكن عوده ه
بالعدم لامكن عود مثله معه لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وما لا يجوز لكن هذا محال لانه لا امتياز
هو مع مثله [illegible] في جميع الجهات [illegible] فلزم عدم الامتياز
بين الاثنين وذلك محال والجواب [illegible] في الماهية في جميع الوجوه
فان اراد بالمثل هكذا فلا نسلم [illegible] فان زيدا مثل عمرو بهذا
التفسير مع تحقق الامتياز وان اراد ما يساوى في جميع الوجوه فلا نسلم انه [illegible]
وايضا لو صح هذا الدليل لم يكن الوجود الاول ايضا ممكنا [illegible]
على امتناع [illegible] الضرورة [illegible] ابن سينا [illegible] من المتاخرين
والجواب [illegible] كونه ضروريا وكيف يكون ضروريا وقد [illegible]
النقيض لا يكون ضروريا [illegible]
لا يتجاوز الى التخصيص الدعوى [illegible]
سطوتهم فقالوا الدعوى ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه وهذا [illegible]
[illegible] والوقت المعين ه
[illegible] وامثال هذه [illegible] ولهذا صرحوا بان الشخص بعد البحث

يكون على وصف آخر حتى ارتفع النزاع بل تضمن دعواهم تجويز الموضوع بعض الموارين وهو
المدعى **قال المصنف** الرابع الى آخره **اقول** اتفق المحققون على انه لا واسطة بين
الموجود والمعدوم اي كل ما فرض فهو اما موجود او معدوم وقالت المعتزلة انها متحققة وه
سموها بالحال فقالوا اما هو ثابت اي متقرر كما ذهبوا اليه اما ان يكون موجودا او معدوما
او لا موجودا ولا معدوما وعرفوها بانها صفة لموجود ليست بموجودة ولا معدومة و
وافقهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين من اصحاب الشافعي في ثبوتها وانما قال في ثبوتها لانه ما علم
موافقتهما في التعريف واحتجوا على ثبوت الحال بوجهين ا ان الوجود اما موجود او معدوم
او لا موجود ولا معدوم والاول والثاني باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما الاول
فلانه لو كان للوجود وجود يلزم ايضا ان يكون لذلك الوجود وجود آخر وتسلسل واما
الثاني فيستحيل ان يكون الوجود موصوفا بنقيضه فلا يكون معدوما **فان قلت**
هذا منقوض بوجود المعدوم فانه معدوم قطعا **قلت** كلامنا في وجود الموجود
والجواب سلمنا ان يكون وجود الوجود عينه لان ما هو عين الشيء لا يحتاج في تحققه
الى تحقق آخر ب السواد والبياض يشتركان في اللونية ويتخالفان في السوادية والبياضية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية تخالف السوادية والبياضية فهما اما موجودان
او معدومان او لا موجودان ولا معدومان والاول والثاني محال فتعين الثالث وهو المدعى اما
الاول فلانهما لو كانا موجودين يلزم اما قيام العرض بالعرض لان اللونية عرض وهي قائمة
بالسواد والبياض لاتصاف السواد والبياض باللون وقيام العرض بالعرض محال كما يجيء
واما الثاني فكذلك لانا نعلم ضرورة انهما ليسا معدومين وكذا عالمية الله تعالى متشاركة
لعالميتنا في مطلق العالمية ولاشك ان عالميته تعالى مخالفة لعالميتنا وما به الاشتراك غير
ما به الاختصاص ولا يكونان موجودين ولا معدومين كما مر فيكون عالمية الله تعالى لا موجودة
ولا معدومة وكذلك يثبتوا في القادرية والواجبية والحيية وغير ذلك و
الجواب لا نسلم قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء قائمان بالحركة اذ لا يتصف الجسم
بهما بل الموصوف بهما انما هو الحركة مع انهما والحركة اعراض وسيجيء هذا البحث مفصلا
والجواب المبطل لمذهبهم بالكلية بحيث لا يخفى على احد بطلانه ان نقول العدم هو
عين انتفاء الوجود عقلا وعرفا ولغة ثم ان ارادوا بالعدم هذا المعنى فكل ما لا يكون
موجودا يكون معدوما بالضرورة وكل ما لا يكون معدوما يكون موجودا وهم سلموا
ان الحال ليس بموجود فهذا عين تسليم انها معدومة وان ارادوا به معنى آخر فقد
سلموا انه لا واسطة بين ما هو الوجود والعدم في نفس الامر وبطل دعواهم التي
وضعوها في معارضة من قال انه لا واسطة واخذ العدم بالمعنى المذكور وصار
النزاع لفظيا على ان معارضتهم اياهم والرد عليهم وانفتوهم في تفسير الوجود و
العدم ولا فائدة للمعارضة وحط فهو فدايهم بالكلية **قال خاتمة**

اقول اذ كثير من المباحث المتقدمة يبتني عليها وليس في كتب اهل العلم تحقيق
ذلك نقول قد عرفت مما سلف ان الوجود هو الكون والعدم انتفاؤه فالموجود
ما له الكون والمعدوم ما ليس له الكون اما الوجودي والعدمي فقد تحير فيه اكثر اهل العلم
فتارة ما فرقوا بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي حتى ما فرقوا بين المعدوم والعدم
مع غاية ظهور الفرق وتارة ما فرقوا بين الوجودي الحقيقي والعدمي والاعتباري ومن تتبع
كتبهم يعرف هذا اذا علمت ان الوجودي ما ليس في نفس حقيقته ومفهومه نفي شيء كالبصر والضوء
فانه ليس في مفهومهما بحسب العقل واللغة نفي شيء اصلا فان البصر هو قوة ادراك الاشياء
المرئية والضوء كيفية محسوسة منبسطة على الاجسام يدرك بواسطتها الاجسام والعدمي
ما يكون في نفس مفهومه نفي شيء كالعمى والظلمة فان العمى عقلا وعرفا هو عدم البصر عما
من شانه البصر والظلمة عدم الضوء **فان قلت** الضوء كما هو محسوس منبسط فكذا
الظلمة ايضا محسوسة ترى منبسطة على الاجسام فلم كان الضوء وجوديا والظلمة
عدمية **قلت** لا فرق بين من يكون مفتوح العين في الظلمة الشديدة وبين من
يغمض العين فيها فيما يظن انه مدرك وما يظن عند الاغماض عدمي صرف فكذا عند عدم
الاغماض ولا عبرة باللفظ في الوجودي والعدمي فان اللفظ قد يكون مجردا عن علامة النفي
مثل لا وليس ويكون المعنى عدميا كالعدم والنفي وقد يكون اللفظ مشتملا على علامة النفي و
المعنى وجودي كاللاعدم فان معناه الوجود ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا عن الوجود
اما واحدا كالعدم او اكثر كالامكان الخاص فانه مركب من عدميين سلب الضرورة عن
جانب الوجود وسلب الضرورة عن جانب العدم وقد يكون مركبا من وجودي وعدمي
كالعمى فانه ليس عدم البصر فقط والا لصح اطلاق العمى على الجمادات بل عدم البصر عما
من شانه ان يكون بصيرا فعدم البصر عدمي وعما من شانه البصر وجودي **فان قلت**
قد ذكرتم فيما مضى ان النفي معنى هو اضافة فكيف يكون مجردا **قلت** نعني نفيا مجردا
عن وجودي زائد على معنى النفي كما في العمى لا مطلقا ولذلك العجز عدم القدرة عما من شانه
القدرة والجهل عدم العلم عما من شانه العلم والسكوت عدم التكلم عما من شانه التكلم وامثال
هذه كثيرة واذا عرفت ان العدمي قد يكون مركبا من عدمي ووجودي فيتفرع عليه ان
ا لا يلزم من كون الشيء عدميا صدقه على المعدوم لان القيد الوجودي يمنع صدقه
عليه وقد اشتهر بين اكثر اهل العلم ان كل وصف عدمي جاز ان يصدق على المعدوم كما
سيرد عليك ب لا يلزم ان يكون نقيض العدمي وجوديا لجواز انتفاء العدمي بانتفاء
القيد الوجودي كالعمى فانه جاز ان ينتفي بانتفاء عما من شانه البصر فيكون الانتفاء
بعدميين فيكون عدميا اذ ليس هنا كغيرهما وكثير من اهل التحصيل ذهب الى ان نقيض العدمي
وجودي كما سياتي **فان قلت** سلمنا ان الانتفاء يكون مع العدميين لكن كيف يلزم
ان الانتفاء عدمي **قلت** المركب عدمي ان يكون حاصله عدميا وكذا الوجودي

لعديم العدم فانه يعتبر حاصلة وهو الوجود لا بد وان يكون نقيضه عدميا لان نقيضه
انتفاؤه وانتفاء الوجودي عدمي ثم ذلك العدمي جاز ان يكون نفيا محضا ابا التغير الذي
ذكره وجاز ان يكون مركبا كعدم اجتماع الشيئين في مكان او زمان واحد فانه جاز ان يكون بعدم
احدهما او بعدمهما **قال** الصحيفة الثالثة الى آخره **اقول** هذا الفصل يشتمل
على تعريف الحقيقة والالفاظ المستعملة في الحقيقة بجهاتها فنقول كل شيء فرض كليا
كان كالانسان او جزئيا كزيد مثلا فله حقيقة هو بها هو وهذا اشارة الى التعريف الحقيقة لان
العقلاء اتفقوا على ان حقيقة الشيء هي ما به الشيء هو كالانسان مثلا فان حقيقته الحيوان الناطق
اذ الانسان بذلك انسان حتى لو فرض انتفاؤه لما كان انسانا ثم النبي ان كليا يسمى حقيقته
ماهية وان كان جزئيا هوية فيقال ماهية الانسان وهوية زيد ثم كل حقيقة فرضت كلية
كانت او جزئية فلا خفاء ان نفسها بمعنى مغاير لكل ما يلحقها لازما كان لها او مفارقا عنها وجوديا
كان او عدميا واذا اخذت نفسها مع شيء آخر كانت بمعنى آخر فنفس الحقيقة مع قطع النظر عن
كل ما يلحقها سواء كان منها شيء او لا يقال لها الحقيقة من حيث هي واذا اخذت مع شيء آخر
يقال لها الحقيقة من حيث كذا فالحقيقة من حيث هي ليست الا تلك الحقيقة فقط و
ان كانت منها اشياء كحقيقة الحيوان مثلا من حيث هي جسم نام حساس متحرك بالارادة
فقط فهي من تلك الحيثية ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خارجية
ولا ذهنية لا على معنى انها اذا اخذت من تلك الحيثية لا يكون منها شيء من هذه المعاني
فان ذلك محال بل على معنى ان شيئا منها خارج لا يكون نفسها ولا داخلا فيها واذا اخذت حقيقة
الحيوان مع الموجودية مثلا كانت حقيقة الحيوان من حيث انها موجودة لا من حيث
هي ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا بشرط شيء اذ ما شرط معها شيء لا بالنفي ولا
بالاثبات ولو شرط ان لا يكون منها شيء يقال لها الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية المجردة
فان قلت اذا شرط ان لا يكون منها شيء فقد جعل معها شيء وهو ان لا يكون منها شيء
قلت ان شرط لا شيء انما يتحقق ان لو كان كذلك في الماهية من حيث هي هي وهي الماهية
لا بشرط شيء موجودة في الخارج وان كان منها الف شيء لانها من حيث هي بالمعنى المذكور
اي نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها وجوديا كان او عدميا جزء للماهيات الموجودة
اذ نفس الحيوان مثلا جزء للحيوانات قطعا وجزء الموجود موجود واما الماهية بشرط لا شيء
فليست بموجودة في الخارج ولا في الذهن لان الوجود شرط زائد على الماهية ونقل عن
افلاطون انه اثبت لكل طبيعة نوعية من وجود شخص مجرد من كل العوارض وفيه
تناقض لانه متى كان موجودا يكون مع الوجود فلا يكون مجردا عن جميع العوارض الا ان
يريد انه مجرد عما سوى الوجود وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود انسان
معين كهذا الانسان وهو انسان مقيد فان الانسان الذي هو جزؤه موجود ضرورة والانسان
مشترك بين الاشخاص المختلفة المحسوسة فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص

ذوات اعراض مختلفة ولا شك ان الانسان المجرد عندنا فيه هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد
من ثبوت انسان مجرد عن كل العوارض وجوابه ان ما يكون موجودا في الخارج يمتنع ان يكون
مشتركا لامتناع كون الموجود الواحد في آن واحد في موضعين فالموجود في المتعددات يمتنع
ان يكون مشتركا بل يكون في كل منها متعينا بوجود خاص وهذية وغيرهما وانما المشترك هو الحقيقة
المعقولة المجردة عن الوجود الخارجي وعن توابعه من الكيف والكم والاين والوضع وغير
ذلك وعارضه ارسطو بان ذلك المجرد المشترك فيه بين الاشخاص اما ان يكون واحدا بعينه
او واحدا بالحقيقة فان كان الاول لزم ان يشترك الاشخاص في صفات ذلك المعين فما علمه زيد
علمه عمرو وهو محال وان كان الثاني يلزم ان يكون لكل انسان مجرد الا ان لازم الطبيعة الواحدة
من الاستغناء عن المادة والحاجة اليها يجب ان يكون مطردا في جميع الاشخاص ولما
تقدم لنا على ان ما يكون نوعه في شخصه لا بد وان يكون تخصصه بالمادة واعترض عليه
الامام على قوله ان الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل والحاجة اليه بانه
منقوض بالوجود فانه في الواجب مستغن عن القابل وفي الممكن محتاج على قولهم بل
بالاجناس مع الفصول فان الحيوان في الانسان محتاج الى الناطق وفي غير الانسان يستغني
عنه ويحتاج الى الفصول الاخر مع ان طبيعة الحيوان واحدة وما قال ثانيا من ان ما لا يكون نوعه في
شخصه لا بد وان يكون تشخصه بالمادة مبني على الاول فهو ايضا فاسد ولهم ان يقولوا
ان الوجود ليس طبيعة واحدة في الجميع فانه مقول على التشكيك ولا نسلم ان طبيعة
الحيوان محتاجة الى شيء من الفصول المعينة بل تحتاج الى فصل ما فاذا وجد فصل
معين وجد الجنس لا حاجة الى ذلك الفصل من حيث انه معين بل من حيث
انه فصل ما ولا نسلم ان الثاني مبني على الاول ويجيء هذا في اصولهم وقواعدهم
فلهم ان يمنعوا ما اتفقوا عليها **قال** التقسيم اللائق الى آخره **اقول** الماهية اما بسيطة
وهي التي لا يلتئم حقيقتها من معان مختلفة كالواجب والوجود او مركبة وهي
التي تكون بخلاف ذلك وكل من البسيط والمركب اما حقيقية او اعتبارية والاعتبارية اما
وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي والبسيط
الاعتباري الوجودي والاعتباري العدمي والمركب الاعتباري الوجودي والاعتباري
العدمي وقدم تفصيل [illegible] الوجودي عن العدمي [illegible] البسائط العدمي [illegible]
قسم الاعتباري الى الوجودي والعدمي [illegible] الحقيقي ان الحقيقي لا يكون الا وجوديا
لان الوجوديات [illegible] متحصلة في انفسها [illegible]
فالماهية [illegible] متحصلة في انفسها [illegible]
مع الغير اجتماعا [illegible] الحقيقي [illegible]
[illegible] العرض والتكثير [illegible] الاعتباري يكون بفرض العقل [illegible] الوجودي و
العدمي قدم [illegible] اما البسيط الحقيقي فالواجب [illegible] الجنس من الكيف

أو جعل ولم يجعل الكيف جنسا للوجود وكذا النقطة والبسيط الاعتباري فكوجوده
الوجود فإن العقل ينسبه إلى سائر الأشياء في زيادة الوجود لكن بعد النظر يعرف أن
وجوده وحيثية أن ما حقيقته عين التحقق والثبوت لم يحتج إلى تحقق زائد بعد الحصول
للماهية وفيه كذلك لأن العرض إنما يتحقق بوجود من وجوده في نفسه ووجوده لغيره
والوجود المحتاج في الأول إلى زائد لاستغنائه عنه بذاته ويحتاج في الثاني ولأنه
لو كان للوجود وجود يلزم التسلسل وكذا كل صفة مفهومها عين مفهوم الموصوف
كحصول الحصول ولزوم اللزوم ووحدة الوحدة وقدم القدم وحدوث الحدوث
وحلول الحلول وما جرى هذا المجرى وهذا أصل يفيد الحقيقة في كثير من المواضع
الصعبة والمركب الحقيقي فكالبدن المركب من العناصر والبيت من الأجزاء والاعتباري
فكالمركب من الجنس والفصل مثل الحيوان الناطق فإن العقل يسبق إلى أن الجنس والفصل
موجودان متباينان بالذات كالسقف والجدار في البيت التام منهما النوع و
ليس في الخارج كذلك ولهذا لا يصدق شيء منهما على النوع كما لا يصدق شيء من السقف و
الجدار على البيت بل ذاتاهما وذات النوع واحدة فإن الشيء الذي هو الحيوان هو بعينه
الناطق والإنسان وإنما تختلف جنسا وفصلا ونوعا بحيثيات فإن تلك الذات من حيث
أنها جسم نام متحرك بالإرادة حيوان ومن حيث أنها مدركة للمعاني الكلية موصوفة
بالكلام النفسي ناطق وباعتبارهما جميعا إنسان وتحقيق هذا الموضع سيتلى عليك في
الفصل الثاني مفصلا اعلم أن التركيب الذي بين الجنس والفصل حقيقة
من وجه وهو أن يعتبر من حيث توافقه بخصوصه حقيقة في نفس الأمر متميزة
من غيرها مخصوصة بخواص ولوازم وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا لكنه
ليس بتركيب في رأي أهل العرف لأنهم ما فهموه وإنما فهمه المحققون بل المفهوم عندهم
التركيب من الأشياء المتباينة الذات كما في تركيب البدن فالاعتباري ما يعتبر فيه
التركيب المتعارف الذي من المتباينة فلهذا قال في الكتاب حيث جعله اعتباريا
يسبق العقل إلى أن الجنس والفصل موجودان أن التام منهما النوع ولكون هذا التركيب
حقيقيا إذا فرض بين الموصوف والصفة اللذين ليس بينهما تركيب يوجب تحقق
حقيقة ذي خواص ولوازم حاصلة من التركيب كما في سائر الحقائق مثل ما يفرض بين
الحيوان والأبيض يسمى اعتباريا مطلقا إذ ليس فيه شيء من التركيبين وقد يعرض
التركيب بين أمرين متباينين كزيد وعمرو حيث يصيران مؤثرين في شيء فاعلين لفعل
مجتمعين على أمر فعرفت من هذه الأبحاث أن الشيء الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون
اعتباريا كالوجود لما عرفت أن وجود الأشياء المحققة في الخارج حقيقي ووجود
الوجود اعتباري وكالوحدة فإنها قد تكون حقيقية كما في الواجب والنقطة تنبيه
الاعتباري قد يكون بمحض الفرض فإن كان حمليا يكون الخمسة زوجا وإن كان تصورا

يكون محضا عقليا كمفهوم الممتنعات والكليات وقد يكون أركانه متحققة في الخارج إما
معا كالمعية فإنها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة ويرجع الاعتبار في تركيبها
وجعلها شيئا واحدا أو لا معا ويرجع الاعتبار في الجمع والتركيب كالتقدم زمانا فإنه تحقق شيء
قبل تحقق شيء آخر بمهلة وقد يكون الاعتبار بحسب أنفس الأشياء فقط ويعتبر العقل إثباتها
بحسب الخارج لما يتحقق في الخارج أنها في أنفسها كذلك فيسبق إلى أنها في الخارج كذلك وقد
عرف تحقيق هذا في تحقيق نفس الأمر ككون الشيء ملزوما ولازما وعلة ومعلولا وشرطا ومشروطا
ومنافيا والنسب بينها كالملازمة والعلية والمعلولية والامتناع والإمكان والمرجحية
والرجحان والحاجة والغناء وما يجري هذا المجرى فهذا إذا لم يكن هذه الأشياء موجودة
في الخارج وقد سبق الإشارة إليها في تحقيق نفس الأمر وهذه أبحاث من حققها وجعلها نصب عينه
يسهل عليه الاطلاع على أسرار الحكمة والله الموفق **قال** الفصل الثالث إلى آخره **أقول**
هذا البحث الفصل مشتمل على بحثين الأول في تحقيق أجزاء الماهية والثاني فيما يشبهها الأول
نقول أجزاء الماهية قسمان ما يكون محمولا كالجنس والفصل وما لا يكون كأجزاء البيت و
أجزاء العدد وليس في كتب القوم تحقيق ذلك وتحقيق ذلك أن المركب على قسمين لكل منهما تركيب
خاص يوجب أحد القسمين أن يكون أجزاؤه محمولة والآخر أن يكون غير محمولة وذلك لأن
المركب إذا كان عبارة عن شيء مجتمع من عدة موجودات مختلفة الوجود والذات
كالبيت والعشرة والمعاجين وغيرها وهو التركيب الحقيقي المتعارف عند أهل
العرف فيمتنع حمل تلك الأجزاء عليه وإن قال البيت سقف والعشرة واحد والسكنجبين
خل إذ يمتنع أن يقال إن هذا الشيء المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو واحد منها
وإذا كان عبارة عن شيء موصوف بعدة معان كالإنسان مثلا فإنه عبارة عن شيء هو
جوهر وأبعاد نام حساس متحرك بالإرادة ناطق فيصدق كل منها عليه ضرورة وكيفية
ذلك أن الشيء إذا حصلت له معان مستتبعة لخواص حسية كانت أو معنوية
كالحيوانات والنباتات والمعادن يحصل من تلك المعاني والخواص مفهومات صادقة
عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا أي ماهية مخصوصة ممتازة
عن سائر الأشياء بالماهية والخواص إذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية أي المركب
من الأجزاء المحمولة سوى أن يكون شيء مخصوص له معان مخصوصة يتبعها صفات
لا توجد بدون تلك المعاني فالمفهومات المتبوعة هي الذاتيات والتابعة مخصوصة
كانت أو لا هي العرضيات كما حصل لماهية الإنسان عدة من المعاني كالأبعاد والنمو
والحس والحركة بالإرادة والنطق وهي استتبعت معان أخرى كالأبعاد التحيز والقوة
التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصارت بها
جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالإرادة ناطقا وهي الذاتيات وصارت متحيزا متغيرا
منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وبهذا التحقيق عرفنا معرفة

الذاتيات والعرضيات وهي من اسرار الحكمة وليس في كتب القوم هذا التعريف وهو اجلى
واعرف مما قد ورد في تعريف الذاتي لان احسن ما قالوا في تعريفه انه الذى لو توهم ارتفاعه
عن الشيء لما بقيت ماهية ذلك الشيء وانما لم يكن تصوره سابقا على تصور ماهية الشيء
وكل منهما بالحقيقة موقوف على معرفة الماهية الموقوفة على معرفة الذاتي لانه لو لم تعرف الماهية
فكيف يعرف ما ذكروا **فان قلت** هذا الاصل الذى اصلتم يوجب ان يكون الحيوان
جسما متغذيا لا حيا والنامي والحساس والمتحرك بالارادة من العرضيات لان النامي يتبع ه
للمتغذي والحساس المتحرك بالارادة للحي **قلت** النامي بالحقيقة هو المتغذي الذى
له قوة النمو وهو ازدياد مقدار الجسم باتصال جسم اخر غذائي معه في الاقطار على نسبة
طبيعية كما يجيء وهذا لا يعقل الا ان يكون متغذيا وهذا ظاهر والحي شيء له قوة الحياة ه
كالحساس فانه شيء له قوة الحس وهو في درجة الذاتيات فلا يكون الحساس بهذا المعنى
تابعا له بل انما هو بالعقل وكذلك وكذا حكم المتحرك بالارادة ثم الحي من توابع الوجود و
معلوم ان الوجود وما يتبعه والعدم وما يتبعه خارج عن حقيقة الشيء واعلم ان المراد
بهذه المحمولات ذاتيات كانت او عرضيات ليس ما يكون كذلك دائما بل ما يكون له قوة ذلك
فالحساس ما له قوة الحس سواء كان دائما وكذا الباقي والمراد بالنطق ادراك المعاني من الكلام النفسي
وغيره ثم النماء والحس والحركة والنطق ليست من الذاتيات اذ الانسان ليس عبارة منها بل عن ه
مجموعها التي في قوتها تلك كما عرف هذه الاصول فنقول علم منها ان اجزاء هذه الماهية
وان كانت متميزة بحسب المفهوم والوجود العقلي لكن لا تكون متميزة بحسب الوجود
الخارجي بان يكون كل واحد منها موجودا مستقل الذات لما عرف ان كلها بالحقيقة موجود
واحد لكون ذاتها واحدة وعلى التحقيق قول الاوايل من الحكماء ان اجزاء الماهية قد لا تكون متميزة
في الوجود الخارجي اى لا تكون موجودات متخالفة الذات والوجود وزعم الامام ان
تركيب الانسان من القسم الذى اجزاؤه متميزة بحسب الوجود الخارجي فقال المعنى
اجزاء الماهية قد تكون متميزة بحسب الوجود في الخارج مثل النفس والبدن اللذين
هما جزء الانسان وقد لا تكون متميزة الا في الذهن مثل السواد فان جنسه لا يتميز عن فصله في
الخارج وتابعه في ذلك طايفة من المتاخرين وشناعته واضحة من ان تركيب الانسان لو كان
من النفس والبدن لكان مركبا من جوهرين متخالفي الذات والوجود فكيف يكون
اجزاؤه محمولة عليه وكيف يكون الانسان هو الحيوان الناطق وهما متخالفا الذات والوجود
فلا يصدق شيء منهما عليه ثم انه الحيوان الناطق مع الجسم وهو ومتابعوه ايضا صرحوا ان
الانسان هو الحيوان الناطق وهنا بحث يجب ان يعلم ليعرف حقيقة حال الاجزاء ه
المحمولة ويسقط ما يختلج في الخواطر من الشبهة فنقول الاجزاء المحمولة متحدة ه
بالذات متغايرة بالماهيات والمراد بالذات هنا ما صدق عليه الشيء فالحاصل
الذات ان يكون ما صدق عليه الاجزاء شيئا واحدا فانه الذى هو الجسم هو

النامي الحساس المتحرك بالارادة اذ لو لم يكن كذلك لما صدق في الاجزاء على الماهية ولا يكفي
في تغايرها بالماهية فان ماهية الحيوان مغايرة لماهية الناطق ضرورة واذا كان ه
كذلك يكون وجود الحيوان عين وجود الناطق لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين وايضا
الجزء من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه فلو حصل له
مع المركب وجود اخر كان له وجودان وانه محال لكنه لما اتحد الذاتان فيظن انهما
موجود واحد فالحق انهما موجودان متحدان بالذات متغايران بالماهية والوجود كما
ان زيدا مثلا اذا صار كاتبا فالكاتب وان كان صادقا على زيد لكنه من حيث هو
شيء اخر وجد بعد وجود زيد فوجود الكاتب من حيث هو مغاير لوجود زيد **فان
قلت** لو كان لكل منهما وجود على حدة فهما موجودان مختلفان بالماهية والوجود و
حينئذ يمتنع صدقهما على شيء واحد **قلت** لا نسلم امتناع الصدق وانما يمتنع ان لو لم
يتحدا بالذات ثم التركيب الذى من الجنس والفصل باعتبار انهما موجودان ه
التام منهما النوع كما في البيت والعدد اعتباري لما علم ان حقيقة هذا النوع
انه شيء صدق عليه الاجزاء لا انها شيء مجتمع من تلك الاجزاء والعقل قد يعتبر هذا
فيكون اعتباريا وشكك الامام في كتبه في تحقق الاعتباريات بان الاعتبار ان طابق الخارج
كان الامر خارجيا حقيقيا لا اعتباريا وان لم يطابق كان كذبا والكذب لا عبرة به قلت
من الحقايق ما يختص تحققه في نفس الامر بالقوى الباطنة اى لو كان له تحقق فانما يكون
في القوى الباطنة كالكليات مثل الجنس والفصل والخاصة وغيرها كلها والمعدوما
من الممكنات والممتنعات والنسب بين الكليات وبين المعدومات وبين الكليا
والمعدومات كقولنا الجنس كلي واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين و
المحال الكلي نسبة صادقة بحسب نفس الموضوعات وفي الاذهان ه والخارج اما الحكم
الخارجي يستدعي وجود المحكوم عليه في الخارج فان كانت النسبة في تصورها
احكاما ما لها في الاذهان وبحسب الانفس لذلك تكون صادقة مطابقة لنفس الامر ه
كقولنا الجنس كلي بمعنى ان ما هو جنس في نفسه والذهن فهو كلي فيهما اما اذا كان النسبة
انما الذى في الخارج فلا تصدق وذلك ان الصدق والكذب انما يتعينان بالنسبة
فاذا قيل الخمسة زوج وفرد فان اريد انها مركبة منهما فذلك القول صادق وان
انها موصوفة بهما فهو كذب فعلم ان مطابقتها وعدم مطابقتها انما يعتبر بالنسبة
الى تلك القوى والانفس فعدم مطابقتها الخارج لا يوجب كذبها **قال** البحث الثاني
الى اخره **اقول** الجزء المحمول ان كان تمام المشترك لحقيقتين مختلفتين فهو ه
الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما من انواع الحيوان
وان لم يكن تمام المشترك فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية كالناطق او غير
مختص كالحساس المتحرك بالارادة فانه غير مختص بالانسان لوجوده في جميع انواع

الحيوان اما اذا كان مختصا فتميزه للنوع من غيره ظاهر واما ان لم يكن مختصا فايضا يكون مميزا له لانه ان كان غير مختص به لكن لا يكون جزءا لجميع الحقايق لبساطة بعضها فيتميز عما ليس جزء منه فيكون ايضا فصلا فالحساس المتحرك بالارادة يميز الانسان عن الجمادات والنباتات وقيل لا بد وان يكون بعض اجزاء الماهية افتقارا الى البعض الاخر لان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة هذا هو المنهم منهم وانت عرفت ان المثال لا يصحح القضية الكلية والحق ان هذا في المركب من الاجزاء الغير المحمولة ظاهر لان الجزء الصوري احد اجزاء المركب وهو محتاج الى باقي الاجزاء اذ لا يمكن قيامه بذاته واما في المركب من الجنس والفصل فغير واضح اللهم الا ان يقال الفصل لكونه صفة للجنس بل لانه صورة بالحقيقة للجنس يحتاج اليه ضرورة مثل الجسم الحساس المتحرك بالارادة فان الحساس المتحرك بالارادة محتاج ضرورة لكونه صفة وصورة الى الجسم وهذا واضح وكذا اللون القابض للبصر فان القابض قايم باللون وكذا في كل فصل وهذا بين وقال الشيخ ابو علي بناء على ان احدهما محتاج الى الاخر ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس والحصة هي ما من الجنس يكون جزءا للنوع واستدل بان احدهما لا بد وان يكون علة للاخر والا استغنى كل منهما عن الاخر فلا يحصل التركيب لما علم انه لا بد من افتقار احد الاجزاء الى الاخر واذا كان احدهما علة للاخر والجنس لا يجوز ان يكون علة للفصل والا لكان مستلزما للفصل فيلزم ان يكون الجنس منحصرا في النوع وهو محال فتعين ان يكون الفصل علة للجنس وفيه

نظر لانه اما ان اراد بالعلة العلة التامة او العلة كيف ما كانت تامة او غير تامة فان اراد بها العلة التامة فلا نسلم انه لو لم يكن شيء منهما علة للاخر لزم الاستغناء لجواز ان يكون احدهما علة ناقصة للاخر فلا يلزم الاستغناء وان اراد بها العلة كيف ما كانت فلا نسلم انه لو كان الجنس علة يكون مستلزما للفصل لانه انما يكون مستلزما ان لو كان علة تامة اذ العلة الناقصة كالنجار للكرسي لا تستلزم المعلول ولئن سلمنا لكن الكلام في الحصة فلم لا يجوز ان يكون الحصة علة وهي مستلزمة للفصل فلا يلزم الانحصار وايضا فيه نظر اخر وهو ان مذهب ارسطو والشيخ ومن تابعهما ان البدن شرط لحدوث النفس عن العقل الفعال كما يجيء ومرادهم بالبدن اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان وبالفصل اما النفس او ما يحصل من النفس بواسطة تعلقها بالبدن وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل لزم الدور اما اذا كان المراد بالبدن الحيوان فيكون الفصل متوقفا عليه فلو كان علة له يلزم الدور وان كان المراد به الجسم فيكون الفصل متوقفا على الجسم والجسم متوقف على النامي لان النامي فصل له فيكون الفصل متوقفا على الجسم النامي والجسم النامي متوقف على الحساس المتحرك بالارادة لكونه فصلا للجسم النامي

والجسم معادل النامي في توقف النامي عليه فيلزم ان يكون الفصل متوقفا على الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ولان المحتاج الى المحتاج محتاج فيلزم ان يكون الفصل متوقفا على الحيوان فلو كان علة له يلزم الدور ولو كان المراد بالبدن الجسم النامي وهو محتاج الى الحساس المتحرك بالارادة فيلزم ايضا احتياج الفصل الى الحيوان ويلزم الدور كما عرفت

فان قلت يمكن ان يجاب عن سؤال الحصة بان الحصة لو كانت علة للفصل لتقدمت عليه وهي انما تصير حصة بعد انضمام الفصل اليه فقبل انضمام الفصل انما تكون طبيعة الجنس فقط فلو كانت علة للفصل يلزم ان يكون الجنس علة

قلت يبقى السؤال الاول والثالث الحصة ممتاز منه صورة وطبيعة ومراجا فعليتها الا توجب عليته

خاتمة اجزاء الماهية سواء كانت مادية او صورية متقدمة بالوجود على وجود الماهية في الذهن والخارج لان الجزء سواء كان ماديا او صوريا يتوقف وجود الكل عليه والموقوف عليه يجب ان يكون متقدما على الموقوف ولذا عدم الجزء سابق على عدم الكل لكن يكفي فيه سبق عدم واحد من الاجزاء فانه اذا انتفى جزء واحد ينتفي الكل بخلاف ما في الوجود فانه ما لم يتحقق جميع الاجزاء نفس الماهية فلو وجب تقدمها على الماهية لم يتحقق الكل

فان قلت جميع الاجزاء نفس الماهية فلو وجب تقدمها على الماهية لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال

قلت المراد ان وجود الاجزاء بجميعها متقدمة على وجود مجموع الاجزاء من حيث هو المجموع لانه شيء واحد لا من حيث انه اشياء لانه من وجوده بهذه الحيثية بمجموع الوجودات والتقدم لكل واحد من الوجودات على مجموع الوجودات وكل واحد غير الكل وهذا لو وجد غير اشياء مثلا فانه مجموع عشرة وجودات ثم المركب لا بد وان ينتهي تحليله الى البسيط اذ لو لم ينته يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية مرارا غير متناهية يعني كل جزء فرض يكون مركبا من اجزاء غير متناهية كل منها ايضا من اجزاء غير متناهية يكون كل منها ايضا من اجزاء غير متناهية وبطلانه يجيء في باب ابطال التسلسل

قال الفصل الرابع الى اخره

اقول اختلفوا في الماهيات هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فقال اهل التحقيق نعم وقالت الفلاسفة والمعتزلة غير مجعولة وفصل بعضهم بان الحقيقة المركبة مجعولة دون البسيطة والظاهر ان هذا النزاع انما نشأ من عدم تحرير البحث فلعله اذا حرر ارتفع النزاع ويتضح ما هو الحق فنقول وبالله التوفيق ان المراد بجعل الماهية ان المؤثر عند الجاعل بجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج بان يؤلف اجزاءها او يعطي صورتها لمادتها وبعبارة اجلى انه عند الجاعل كما يقتضي وجودها يقتضي نفسها اذ المؤثر يقتضي معنى مخصوصا لا معنى ما من المعاني واذا عرفت هذا فنقول ان الحق انها مجعولة بسيطة كانت او مركبة وايضا يهدي اليه براهين فالاول

من ان يكون الوجود عين الماهية او لا وعلى كل تقدير يلزم ان يكون الماهية بجعل
جاعل اما اذا كان عين الماهية فظاهر لان الوجود مجعول ضرورة فكذا الماهية و
اما اذا كان زائدا على الماهية فكذلك لانا قد بينا فيما مضى ان الماهيات ليست ه
متقررة بذواتها اي ليست تلك في الخارج فيكون تقررها بغيرها **فان قلت**
الشق الثاني كاف في هذا البيان لان الوجود سواء كان عين الماهية او غيرها يكون ه
الماهية بجعل الجاعل اذا ثبت انها ليست متقررة بذواتها فما الحاجة الى الترديد
قلت فائدته التوضيح لان التفصيل يفيد التوضيح وايضا فيه ايماء الى
ان المعتزلة ما خوفة بمذهبهم ان الوجود عين الماهية في الشق الاول ب لا شك و
لا خفاء ان تاثير الفاعل بالحقيقة ليس الا في تقرر الماهية في الخارج بان يجعل الماهية
من حيث هي تلك الماهية في الخارج واذا جعلها تلك لزمه تقرر ماهية الكون اذ
ليس كون الماهية في الخارج الا كونها هي في الخارج وذلك لانه لا يعقل للايجاد معنى
آخر سوى هذا المعنى حتى لو صدق على الماهية انها هي في الخارج لكانت متحققة
مستغنية عن الفاعل كالسواد مثلا اذا صدق عليه انه سواد في الخارج يكون
السواد في الخارج اذ لا معنى لكون السواد في الخارج سوى ان يصدق على شيء انه ه
سواد في الخارج ومن اهتدى عقلا سليما وطبعا مستقيما يفهم من هذا انما هو الحق و
حقيقة هذا الكلام تتمثل بتاليف النجار ماهية الكرسي وجعلها في الخارج فان
تاليفه اياها تاثيره فيها اذ نفسها عدة اجسام مؤلفة على الوجه المخصوص وهو
قد اثر في ذلك حتى صارت هي في الخارج وهذا تحقيق وتمثيل والبرهان على ذلك
ان ماهية المعلول عند قبول الوجود من الفاعل يجوز ان تكون حاصلة في الخارج بكمالها
والا فلا حاجة لها الى الفاعل لان اجزاءها من المادية والصورية متى حصلت وكملت
في الخارج وجدت الماهية سواء وجد الفاعل او لا بل لا بد وان يبقى منها شيء تحصله
الفاعل اذ تاثيره الصورة نوعية كانت او جسمانية والا فلا تاثير للفاعل لما علم
انه متى لم يبق منها شيء وجدت الماهية سواء كان الفاعل او لا فعلم ان الفاعل ه
لا بد وان يؤثر في نفس الماهية ويجعلها هي في الخارج حتى يتحقق الوجود **فان قلت**
سلمنا انه لا بد وان يحصل من الفاعل جزء من اجزاء الماهية كالصورة او غيرها
لكن لا نسلم انه يلزم منه التاثير في نفس الماهية وانما يلزم ان لو اثر في ماهية ذلك
الجزء لان الجزء هو ماهية ذلك الجزء لا وجوده فحصول وجوده منه لا يوجب تاثيره
في نفس الماهية **قلت** متى كان حصول الصورة للمادة بتاثيره كان
له تاثير في نفس الماهية لا يتم بنفسها بدون انضمام ماهية الصورة الى المادة و
حصول الصورة للمادة يقتضي انضمام ماهيتها اليها وبدون حصولها يمتنع الانضمام
فمتى يكون حصولها لها بتاثيره يكون انضمام ماهيتها ايضا بتاثيره وهو المطلوب على ان

تاثير في ماهية الصورة الجسمانية وحصولها للمادة بديهي ح لو لم يكن للفاعل
تاثير في نفس الماهية فاما ان يكون له تاثير في وجودها او في حصول وجودها للماهية
او لا في هذا ولا في ذاك ولا سبيل الى شيء منها اما الثالث فظاهر لانه متى لم يكن للفاعل
تاثير في نفس الماهية ولا في وجودها ولا في حصول وجودها لم يكن له تاثير اصلا واما
الاول فلانه لو اثر في الوجود فاما ان يؤثر في ماهية الوجود او فيما زاد على الماهية
فيه او في حصوله او لا في شيء منها والكل باطل اما الاول فلانه خلاف المقدر واما
الثاني فلانه يعود الكلام فيه في انه هل يؤثر في ماهيته او فيما زاد عليها او في حصوله
او لا في شيء منها ويلزم اما خلاف المقدر او التسلسل اما الثاني فلما ذكر في الاول بعينه
فان قلت المدعى ما كلي او جزئي فان كان كليا يكون نقيضه جزئيا وهو ان
بعض الماهيات ليس بجعل الجاعل وح جاز ان لا يكون الماهية بجعل الجاعل ويكون
ماهية الوجود بجعله فلا يلزم خلاف المقدر وان كان جزئيا فلا يضرنا الا تخصص
المدعى بغير ماهية الوجود بجعل الجاعل **قلت** المدعى كلي لكن لا ناخذ نقيض
المدعى الكلي حتى يلزم الجزئي بل ناخذ نقيض الحكم في كل فرد ونبطله فنقول لو لم
يكن للفاعل تاثير في ماهية كل فرد على الانفراد فاما ان يكون له تاثير في وجوده او في حصول
وجوده الى الآخره وح يلزم صدق المدعى كليا ثم انتم متى سلمتم ان ماهية الوجود
بجعل الجاعل فقد صار هذا انقضا لدليلكم في نفي كون الماهية مجعولة لان جميعها
واردة في الوجود والدعوى المخصصة لا بد لها من دليل خاص ح ما ذكر في ابطال
تقرر الماهية حالة العدم ان السواد متى كان سوادا في الخارج كان السواد في
الخارج اذ لا معنى لكون السواد في الخارج الا ان يصدق على شيء انه سواد في الخارج و
متى لم يكن سوادا في الخارج حالة العدم تحتاج الى الجاعل سوادا في الخارج وهو
ما يوجد في الخارج لان جاعله موجده ه المؤثر عند الحكماء كما يقتضي الوجود ه
يقتضي الماهية من حيث هي بل اقتضاؤه الماهية بالحقيقة اصل واقتضاء
الوجود ضمني وذلك لانه لو لم يقتضيها فلزوم تحققها من غير تحقق ماهية اخرى يكون
ترجحا من غير مرجح وانا نعلم قطعا ويقينا ان النار تقتضي نفس الحرارة والبرودة
في الغير وانكار هذا مكابرة ولا معنى للتاثير الا كونه مقتضيا لها والثلثة الاخيرة
ايضا بديهية والحمد لله رب العالمين **قال** فصل واحتجت الفلاسفة الخ
اقول احتجت الفلاسفة على ان الماهيات غير مجعولة بان كل ماهية
فرضت فهي في نفس الامر تلك الماهية سواء كانت موجودة او معدومة
لانها لو لم تكن تلك الماهية الا عند الوجود لكان كونها هي عند الوجود بالغير
فاذا فرض ارتفاع ذلك الغير لزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية فيلزم ان
لا يكون السواد الموجود سوادا او هو محال وقد مر مثل ذلك في كون الماهيات

مستقرة والجواب فلا نسلم ان عند ارتفاع ذلك الغير يبقى السواد موجودا حتى
يلزم المحال بل كما لا يبقى السواد لا يبقى الوجود وح يلزم ان لا يكون السواد المعدوم
سوادا وهذا غير محال كما مرّ بين الجواب وانت عرفت فيما مضى ان هذا انما وقع لهم
لعدم تميزهم بين نفس الامر وبين الخارج وذلك لان السواد مثلا في نفسه سواد
وقد مرّ معنى اعتبار الشيء في نفسه لا في الخارج وهم لما نظروا الى نفس الاشياء
وراوا انها في انفسها كذلك زعموا انها في الخارج كذلك وبديهة العقل حاكمة بان المعدوم
في الخارج لا يصح عليه الحكم بالاحكام الوجودية على ان العقلاء اتفقوا على ذلك
والفلاسفة ايضا صرحوا به ثم اغمضوا عنه وهذا ضرب من الخبط عنهم واحتجت
المعتزلة بانا اثبتنا ان الماهيات متقررة بذواتها فامتنع تاثير الفاعل في تقررها لان
ما بالذات لا يكون بالغير والجواب ما مرّ من المنع والمعارضة ثم ذكر فائدة
اختيارهم ومبالغتهم في ذلك وهي انهم لما ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وبنوا عليه مذهبهم وعقايدهم لزمهم القول بعدم مجعولية
الماهيات لئلا يلزم صدور الاثنين من الواحد وهما الماهية والوجود واحتج
من قال ان المركب مجعول دون البسيط بوجهين ا لو كان البسيط مجعولا لارتفع
بارتفاع الجاعل فيلزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدمه وهو محال وقد مرّ الكلام
جوابه وبتقدير تسليمه يلزم ان لا يكون المركب ايضا مجعولا بعين هذا الدليل و
ما يجري مجراه بسيط عند المتكلمين بناء على ان الجزء كالكل ب لو كان البسيط
مجعولا لكان ممكنا في ذاته لان ما يكون بتاثير الفاعل لا بد وان يكون ممكنا اذ الواجب والممتنع
لا يكون مجعولا والامكان نسبة بين الشيئين فلا يعرض للبسيط بالنسبة الى ذاته
واعترض الامام بان كل شيء فرض لا يخلو من ان يكون له وجوب او امتناع او امكان و
الوجوب والامتناع منتف فتعين الامكان وفيه نظر لان ما لا يخلو عن احد هذه
الثلاثة انما هو النسبة بين الشيئين المسماة بالمادة لانهم اتفقوا على ان هذه
الثلاثة هي كيفيات النسب بين الشيئين لا ان كل شيء فرض سواء كان نسبة
او غير نسبة لا يخلو من احدها ولئن سلمنا ان كل شيء فرض سواء كان نسبة او لا
لا يخلو من احدها لكن للخصم ان يمنع انتفاء الوجوب لان البسيط عنده متقرر
بذاته فيكون تقرره واجبا عنده بل الجواب انه وان كان بسيطا لكن تقرره وهويته
كونه هو في الخارج غير كونه هو من حيث هو بدون اعتبار الخارج والذهن ولهذا
تحققت الاثنينية بوجه فقد حصل المنتسبان فيتحقق النسبة و
عارضوهم بان جاعل المركب لا بد وان يكون جاعلا لبعض اجزائه اذ لو لم يكن كذلك
بل يكون جميع بسائطه متقررة بذواتها يلزم ان لا يكون المركب ايضا بجعل الجاعل
لانه اذا تقررت بسائطه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري

فقد تقرر المركب سواء وجد ذلك الفاعل او لا فيلزم ان لا يكون المركب بجعل الجاعل والتقدير
بخلافه قال المصنف الرابعة الى اخره اقول لما فرغ عن مباحث الوجود
شرع في لواحقهما ومن لواحق الوجود التعين وتحقيقه ان الماهية اذا وجدت في
الخارج يكتنف بها من المعاني المخصوصة اما بالماهية بان لا تكون لشيء آخر كالشعاع
الذي للشمس ان كان مغايرا بالحقيقة لسائر الاشعة او بالاضافة ان كانت لشيء آخر كشعاع
الشمس ان لم يكن مغايرا لها بالحقيقة بل كان لشيء آخر اصلا فتخصص الماهية بتلك
المعاني بحيث لا يبقى امكان وقوع الاشتراك فيها فما تخصص به الماهية تسمى تعينا
وتشخصا والمركب منه ومن الماهية هوية فمن هذا علم ان التعين صفة يميزه
الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن قوله عن كل ما عداه ليخرج الخاصة لانها
وان كانت تميز الموجود لكن لا تميزه عن كل ما عداه فان الضاحك وان ميز افراد الانسان عن
اشياء اخرى لكن لا يميزها عن كل ما عداها لان كل فرد يغاير سائر الافراد وهو لا يميزه عنها
وقوله في الخارج والذهن ليخرج خاصة النوع الذي انحصر في شخص كخاصة الشمس
والقمر فانها وان ميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج لكن لا يميزه عما يغايره في الذهن فانها
لا تميزه عن الافراد الذهنية او نقول التعين صفة تمنع وقوع الاشتراك في موصوفها
وهذا اوضح لقلة مؤنته وقيل التعين هو كون الشيء بحيث يصح ان يقال له هو و
هذا عند اعتباره في الخارج ثم التعين غير الماهية لان الماهية مشتركة دون
التعين وغير الوجود لكون التعين متاخرا عن الوجود بالطبع اذ يعلم ضرورة ان الشيء
ما لم يوجد لم يتعين ثم اختلفوا في التعين فقال المحققون انه ثبوتي وزعم قوم انه عدمي
والحق انه ثبوتي لانه لو كان عدميا لكان عدما للتعين فكل ما هو عدمي من ان يكون عدما
لما ثبت في المطلق او الكلية وما يجري هذا المجرى ... لجاز ان يكون عدما للاطلاق
مثلا او لم يكن فان لم يكن فلا بد ان يتميز عن عدم الاطلاق او لم يتميز فان كان عدم الاطلاق
لا يتميز عن عدم الاطلاق بحيث يوجد عدم الاطلاق يوجد التعين وعدم الاطلاق
متحقق في جميع الممتنعات مشترك فيه بينها فيلزم ان يكون التعين ايضا مشتركا
بين الجميع والمشترك غير المتميز فيلزم ان لا يكون التعين متميزا وليس كذلك او نقول
عدم الاطلاق في الممتنعات تابع للتعين اذ عدم الاطلاق لا يتصور بدون التقيد
فلا يكون اياه والتعين الذي لا يتميز عن عدم الاطلاق يكون عدم ما لا يتميز عن الاطلاق
فهو ايضا تابع للتعين وان كان التعين يتميز عن عدم الاطلاق فاما ان يوجد عدم
الاطلاق بدون التعين او التعين بدون عدم الاطلاق وكلاهما محالان اما الاول فلانه
لو وجد عدم الاطلاق مع عدم التعين يلزم ان يكون الشيء الواحد غير مطلق وغير
متعين معا وهو محال لان المطلق ما يجوز ان يكون الشيء مشتركا بين اشياء
ويمتنع عدم جواز الاشتراك مع عدم التعين لانه متى لم يكن جواز الاشتراك تحقق

التعين لعدم جواز الاشتراك لا يكون مع عدم التعين واما الثاني وهو ان يوجد التعين
بدون عدم الاطلاق فلانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الشيء الواحد متعينا ومطلقا وهو
محال والوجه الحسن ان التعين لو كان عدميا لكان عدم منافيه من الاطلاق و
امثاله كما مر وعدماتها مشتركة بين جميع المتعينات المشتركة فيه فيتميز فان قلت
لم لا يجوز ان يكون التعين عدم شيء بما ذكرتم مع قيد وجودي مختص فلا يلزم الاشتراك
وح يكون التعين ذلك المختص ولا مدخل للعدم المشترك فيه فثبت بما ذكرنا قلت
ان التعين لا يكون تعينا الا اذا كان ثبوتيا فان قلت ما ذكرتم يمكن ان يقلب كما يقال
لو كان التعين من حيث هو وجوديا لكان اما منافيا للاطلاق او لا والاول يشتغل عن منافي
الاطلاق او يشتغل وينجر الى آخره وكذا الثاني قلت العدم الواحد جاز ان يقع في مقابلة
حقايق مختلفة كعدم اللون فانه في مقابلة الالوان بخلاف الوجودي فان عدمه شيء
واحد واذا عرفت هذا فنقول اذا كان التعين وجوديا ويكون منافيا للاطلاق
يكون الاطلاق عدميا لكونه عدم القيد فيكون عدم القيد المتخصص وجاز في مقابلته ه
ثبوت مختلفة بخلاف ما اذا كان التعين عدميا ومنافيا للاطلاق فانه ح يكون التعين
شيئا واحدا برهان لطيف التعين هو الهذية والهوية اذ بتحققهما يتحقق التعين
وبانتفائهما ينتفي وهما وجوديتان واحتج العلماء على ثبوتية التعين بوجوه فالاول
ما قاله الامام وهو انه لو كان التعين عدميا فاما ان يكون عدم تعين آخر او عدم اللاتعين
لان كل شيء فرض فاما ان يصدق عليه التعين او اللاتعين فالتعين على تقدير ان يكون
عدميا فاما ان يكون عدما للتعين او اللاتعين فان كان عدم اللاتعين يلزم ان يكون
ثبوتيا لان نقيض العدمي ثبوتي وان كان عدم تعين آخر فان كان ذلك التعين عدميا
كان هذا ثبوتيا وهذا امثله في كونه تعينا فيكون ثبوتيا لان حكم الامثال واحد هذا ما ذكره
الامام وفيه نظر لانه قد يراد باللاتعين مفهوم هذا اللفظ اي عدم التعين وقد ه
يراد شيء يصدق عليه اللاتعين فان اراد باللاتعين ههنا المعنى الاول وهو عدم التعين
فلا نسلم ان التعين لو كان عدميا فاما ان يكون عدما للتعين او اللاتعين لانه ح لا ينحصر ه
الاشياء فيهما لجواز ان يكون عدم ما ليس بمتعين ولا لا تعين كالسواد والبياض والانسان
والفرس وغير ذلك وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نسلم
ان اللاتعين ح عدمي لان ما يصدق عليه اللاتعين لا يلزم ان يكون عدميا لان الوجوديات
يصدق عليها انها اللاتعين كالسواد والبياض وغير ذلك ولئن سلمنا انه عدمي لكن
لا نسلم انه ح يلزم كون التعين وجوديا لانا قد بينا فيما مضى ان نقيض العدمي لا يجب
ان يكون وجوديا كالعمى واللاعمى وقوله لو كان ذلك التعين عدميا فيكون هذا
ثبوتيا في قوله لو كان ذلك وجوديا لكان هذا ايضا وجوديا لانه مثله وايضا
نقيض الشيء كيف يكون مثله الثاني هذا الحيوان من حيث هو هذا الحيوان ثابت

في الخارج والهذية جزء هذا الحيوان وجزء الثابت ثابت فالهذية وهي التعين ثابتة
وفيه بحث لان الاشارة انما تكون الى المتعين ضرورة فيكون التعين سابقا على الهذية المراد
ان يراد بها كونه بحيث يشار اليه كما مر في تعريف التعين انه كون الشيء بحيث يصح ان
يقال له هو وهذا او ايضا سلمنا ثبوت الهذية لكن كونها ثابتة لا يوجب كونها ثبوتية
لما مر ان الثابت جزء الثبوتي وذلك لان العدمي قد يكون ثابتا كالعمى فيصير نقضا
لدليلهم اذ يصح ان يقال ان الشخص الاعمى من حيث انه اعمى ثابت مع ان العمى ليس بثبوتي
لو كان التعين عدميا لا يكون متعينا في نفسه وما لا يكون متعينا في نفسه لا يعين غيره
فلا يكون تعينا وفيه بحث اذ لا نسلم ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه وقد مر ان
العدمات متميزة متحققة ولئن سلمنا ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه لكن لم لا يجوز
ان يتعين به غيره لجواز ان يحصل للموصوف بواسطة الصفة ما لا يكون للصفة
كالعالم فانه يصير عالما بواسطة قيام العلم به مع ان العلم ليس بعالم قوله وهذه الحجة
عين النزاع هذا هو المشهور عند المتأخرين في الاعتراض على هذه الحجة وفيه بحث
لان هذه الحجة مؤلفة من مقدمتين احديهما ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه
والثانية ان ما لا يكون متعينا في نفسه لا يعين غيره وليس شيء منهما عين النزاع واقصى
الباب ان يتضمن كل منهما التادي الى المتنازع لكن لا يقال انه عين النزاع ولو رخص هذا
الاعتراض لورد على جميع البراهين مثلا اذا قيل كل متغير حادث بعد القول بان العالم
متغير يقال انه عين النزاع الذي هو قولنا العالم حادث لانه يتضمن التادي اليه
لو كان التعين عدميا لكان صادقا على المعدومات فيلزم كون المعدومات متعينة
وهو محال وفيه بحث لجواز ان يكون عدميا مركبا من الوجودي والعدمي كالعمى وح
لا يصدق على المعدوم فان قلت لو كان مركبا من الوجودي والعدمي يكون
العدمي صادقا على غير هذا المتعين فلا يكون له مدخل في التعين بل الوجودي وهو
يكون مخصصا او لما كان التعين المفروض تعينا واذا كان مخصصا فيكون التعين هو قلنا
لم لا يجوز ان يكون كل منهما اعم من المتعين ويختص كل منهما بالآخر ويختص المجموع بالمتعين كما
في الخاصة المركبة مثل كونه متحيزا في موضوع في رسم الجوهر فان كلا منهما اعم من الجوهر و
مجموعهما مختص به وجوابه ان تقييد الكلي بالكلي يفيد التخصيص لكن لا يفيد الجزئية
كما يجيء احتج من ذهب الى ان التعين عدمي بوجوه الاول لو كان التعين ثبوتيا
لكان له ماهية كلية لانه ح لا يمتنع نفس تصوره من وقوع الاشتراك فيه والماهية اذا
تحققت في الخارج فلا بد لها من تعين فح يلزم ان يكون للتعين تعين آخر ويعود
الكلام في تعينه ويلزم التسلسل وجوابه لا نسلم انه لو كان ثبوتيا لكان له ماهية
كلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متغايرة بالماهية ويكون الاشتراك في اللفظ او في عموم
التعريفات المذكورة وح يكون تعين التعين عين ماهيته فلا يلزم التسلسل وايضا لم لا

تلك هذه الحجة لان التعين لو كان عدميا لكان له ايضا ماهية كلية لان العدميات
لها ايضا ماهية كلية كالشيء والجهل كما للوجوديات مثل البصر والعلم فيحتاج الى تعين
آخر وتسلسل اللهم ان يثبت ان التسلسل في العدميات جايز الثاني لو كان ثبوتيا لكان
انضيافه الى الماهية موقوفا على امتياز الماهية عن غيرها والا لكان تخصيصه بها دون
غيرها ترجيحا من غير مرجح فيكون الماهية قبل انضياف التعين اليها متعينا ويعود
في ذلك التعين ويلزم التسلسل واجاب طايفة من المتاخرين بان تميز الماهية اما
من ان يكون بنفسها او لخاصتها او بتعينها فجاز ان يمتاز بنفسها لا بتعين آخر كماهية الانسان
عن ماهية الفرس فلا يلزم التسلسل وفيه بحث لان هذا انما يصح في تعين افراد النوع
لان ماهيتها واحدة فلا تتميز الا بزايد ويعود الكلام المذكور وجوابه ان الماهية
تتميز بوجودها الخارجي لان وجود كل فرد يغاير وجود ساير الاشياء سواء كانت من
نوعه او لا فان قلت لا نحن من ان يميزها الوجود الخارجي عن كل ما عداها او عن
بعض ما عداها فان كان الاول كان الوجود هو التعين فما الحاجة الى تعين آخر وان كان
الثاني فيعود الشبهة في تخصيص التعين قلت يميزها عن كل ما عداها في الخارج
فهذا القدر يكفي في تخصيص التعين والتعين ما يميزها عن كل ما عداها في الخارج والذهن
الثالث لو كان التعين وجوديا فلا بد له من علة فتعين الشخص الذي له مشارك في
نوعه كتعين زيد مثلا اما ان كان بالماهية او بالفاعل او بالقابل او بالصورة او بالغاية
ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه ان كان بالماهية او بالفاعل لزم انحصار ذلك النوع في ذلك
الشخص والتقدير خلافه وانما قلنا ان النوع ينحصر في الشخص لانه ان كان بالماهية
والماهية واحدة في جميع افراد ذلك النوع فلا تقتضي الا تعينا واحدا فيلزم ان يكون من
ذلك النوع شخص واحد وان كان بالفاعل يلزم ايضا الانحصار لان القابل والفاعل اذا
كان كل واحد منهما واحدا فلا يلزم الا شيء واحد نحو الحيثية التعين واحد ويلزم
الانحصار او نقول الفاعل انما يؤثر في الوجود وتاثيره في الوجود لا يقتضي ان يكون
الحاصل فوق الكلية وان كان بالقابل فلا بد لذلك القابل من تعين لان القابل
ما لم يتعين لم يؤثر فتعينه ان كان بقابل آخر تسلسل وان كان بالمقبول وهو التعين
دار وان كان بالصورة فيعين بما ذكرنا الان في القابل وان كان بالغاية فلتاخرها عن التعين
والجواب منع الحصر لجواز ان يكون بالماهية والوجود الخارجي او بالفاعل مع
استعدادات ترتفي للقابل باسباب حادثة تحدث مع احوال التعرض للمادة بسبب
اوضاع الافلاك وهي حادثة وايضا هذا منقوض بالوجود فانه مستند مع انه
بالفاعل ولم لا يجوز ان يقتضي الفاعل الوجود ومعه التعين فيقتضي ذلك بعينه ولم
الدور لجواز ان يكون تحقق التعين بماهية القابل لا بتعينه وتعين القابل بالتعين
فان قلت لو كان التعين بماهية القابل فماهية القابل ما لم تتعين لم تؤثر

فيحتاج التعين الى تعين القابل فلو كان تعين القابل بالتعين لزم الدور قلت لا نسلم
ان ماهية القابل ما لم تتعين لم تؤثر نعم ما لم توجد لم تؤثر لكن الوجود لما كان سابقا على التعين بوجه
ما كما مر فيكون وجود القابل بالفاعل فوجود التعين بوجود تعين القابل فيندفع الدور وهو
قريب ولا يتوقف التاثير على التعين بل على الوجود اشارة الى هذا وكذا الجواب في الصور
قال البحث الثاني الكلي اقول تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية كما اذا قيد
الانسان العالم لا يخرج عن الكلية لكونه مشتركا واذا قيل الانسان العالم الكاتب ففيه
ايضا شركة واذا قيل الانسان العالم الكاتب الخياط فهو ايضا مشترك وكذا اذا قيل
الانسان العالم الكاتب الخياط الذي هو ابن فلان وعلى هذا لانه اذا قيد كلي بكلي
فههنا الموصوف وهو المقيد والصفة وهي القيد واتصاف المقيد بالصفة
وجميعها كليات فلا يلزم الجزئية هذا هو المشهور وفيه بحث اذ لا نسلم ان جميعها
لو كانت كليات لما حصلت الجزئية وهو من النزاع ولكن الامام في الملخص المثال
الذي ذكر في التقييد ولا خفاء ان المثال قاصر عن افادة اليقين واعترضوا عليه
بوجهين فالاول اذا قيدنا كليا بكليات فكل قيد يجعله اخص مما قبله فان الانسان
اعم من الانسان العالم والانسان العالم اعم من الانسان العالم الكاتب وعلى هذا فلم لا
يجوز ان ينتهي الى حد يختص بواحد بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه الثاني لم لا يجوز ان
يكون كل واحد من الكليين او الكليات يفيد تعين الآخر وتخصيصه حتى يصير المجموع
مختصا بواحد كما في الخاصة المركبة قلت كل معنى كلي يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا
الى غير النهاية اذ فرض الشخص ليس الا ان يفرض ذلك المعنى موجودا متشخصا وذلك
لا يقف على حد سواء كان الكلي مطلقا او مقيدا اذ لا تفاوت بينهما عند العقل في ذلك
بل هذه المطلق والمقيد سواسية في فرض الاشخاص الى غير النهاية فكل كلي مقيد فهو
وان صار بحسب المفهوم اخص لكن لا يصير بحيث تقف اشخاصه على حد لا يتجاوز
عنه ويعجز العقل عن تصور شخص آخر حتى ينتهي الى حد يختص بواحد بل يمكن العقل
ان يفرض له اشخاصا غير متناهية ففي التخصص الجزئية من قيد الكليات ثم قد يصير
بحيث يختص بواحد من الموجودات الخارجية لكن لا يمتنع العقل عن تصور شخص آخر
مثال ذلك قولنا الانسان العالم الكاتب الخياط ابن فلان ولم يكن لفلان غير ابن واحد
فقد صار هذا مختصا بواحد اذ ليس في الخارج بهذه الاوصاف الا ابن فلان لكن
مع هذا لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر بهذا الوصف فان قلت لو قيد
هذا بقولنا الكبير اولاده لا يمكن العقل من فرض شخص آخر هو الكبير اولاده والا ما كان ذلك
الكبير اولاده بل المفروض والتقدير خلافه قلت الاول الكبر بالنسبة الى باقي
اولاده المعلومة المعينة لا بالنسبة الى نفسه وباقي اولاده فالمفروض يكون
ايضا بهذا المعنى قال البحث الثالث الكلي اقول المنقول عن ارسطو



ان علة التعين اذا كانت ماهية المعين انحصر نوعها في الشخص كحقيقة الواجب ه
فالفاعلة لتعينه لامتناع ان يكون المنفصل علة فلذلك انحصر النوع في واحد وهو الله
وان لم يكن العلة ماهية المعين فلا بد من علة سواها اذ التعين ممكن فلا بد له من علة
وتلك العلة اما ان تكون مباينة الذات عن المعين اي نسبة المباينة الى جميع
الافراد واحدة فيكون العلة ملاقية والملاقية اما ان تكون حالة في التعين او المحل
سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو كان علة التعين حالة في التعين لزم احتياج كل منهما
الى الآخر ولزم الدور بل يجب ان يكون علة التعين محلا له وهو مادة المعين وما لا يكون
ماديا كالعقول والنفوس كانت علة تعينه الاضافة كعقل الفلك الاول ونفس
زيد مثلا وكذلك العوارض تشخصها بالاضافة الى المادة كسواد هذا الثوب لكن هذا
القدر لا يشخصها بل تحتاج الى معان اخرى تكتنف بالمادة متعلقة بتلك العوارض فهذا
هو المشهور عند الفلاسفة المكتوب في كتبهم **وفيه** نظر اذ لا نسلم الحصر في الحال والمحل
لجواز ان يكون علة التعين حالة في محل التعين لا حالة فيه ولا محلا له ولا نسلم ان نسبة
المباين الى الجميع واحدة وهو منقوض بالوجود والحق ان علة التعين تحقق الماهية
في الخارج لان كل احد يعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان ه
هناك مادة او اضافة او لا هذا او ذاك صارت شيئا منفردا مخصوصا لا يمكن ه
التعدد فيه والاشتراك اصلا ولا معنى للمعين سوى هذا فعلم ان تحقق الماهية
كاف في تعينها فهو علة التعين **قوله** وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجود
للماهية جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان علة التعين الوجود الخارجي لزم
تعين واحد لان مفهوم الوجود الخارجي شيء واحد فيقال سلمنا ان الوجود الخارجي
مفهوم واحد لكنه متعدد ومختلف زمانا ومكانا فكل وجود علة لتعين موصوفه
قال الفصل الثاني الى آخره **اقول** الوحدة غنية عن التعريف اذ كل
احد يعلمها بلا كلفة ويميزها عن غيرها تميزا تاما ولا معنى للغنى عن التعريف الا
هذا وهي بسيطة كالشيء ووجودية لان الكثرة وجودية قطعا اذ كل احد يفهم بديهة
مفهوم الكثرة ووجوديتها وهي مركبة من الوحدات فيكون الوحدة ايضا وجودية
لان جزء الوجودي وجودي لامتناع تركب الوجودي من العدمي كما عرفت ليس الا
ما كان في مفهومه عدم شيء ثم الوحدة غير الوجود لان الكثير مع اعتبار انه كثير موجود
وليس بواحد بذلك الاعتبار وغير التعين ايضا لان الكثير مع اعتبار انه كثير معين وليس
بواحد بذلك الاعتبار وزعم طائفة من المتأخرين ان الوحدة والكثرة لا وجود لهما
في الاعيان بل هما من الاعتبارات العقلية وتمسكوا بوجوه فالاول الوحدة لو كانت
متحققة في الاعيان لكانت واحدة فللوحدة وحدة اخرى ويتسلسل وجوابه
ان وحدة الوحدة عينها الثاني لو كانت متحققة في الخارج لكانت غير الماهية

الموصوفة بها واذا اخذت هي مع الماهية فهما اثنان فيكون للماهية دون الوحدة وحدة
وللوحدة وحدة اخرى فنعود الكلام فيجتمع صفات وجودية مما مترتبة وهو محال
وجوابه لا نسلم ان للماهية يكون وحدة اخرى غير الوحدة المتنازع فيها بل يكون وحدة ه
الماهية ووحدتها تكون واحدة بذاتها لا بوحدة اخرى فلا يلزم التسلسل **فان قلت** لو كان
كذلك يلزم كون الشيئين واحدين بوحدة واحدة وذلك محال **قلت** لا نسلم انه
محال وانما يكون محالا ان لو لزم قيام وحدة واحدة بشيئين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين
وليس كذلك ولو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون شيء موجودا في الخارج والا يلزم كون الشيء موجودا
بوجود واحد لانه لو وجد شيء في الخارج لكان وجوده غير ماهيته ويتم الكلام الثالث
لو كانت وحدة الماهية المركبة موجودة فان قامت بكل جزء منها لزم قيام ما بالمحال الكثيرة
وان توزعت على الاجزاء لزم انقسام الوحدة وان قامت بجزء واحد لزم قيام صفة الماهية
بغيرها والجواب انها قائمة بالمجموع من حيث هو هو الماهية ثم قالوا اذا لم تكن الوحدة
موجودة في الاعيان يلزم ان لا يكون الكثرة ايضا موجودة في الاعيان لتركبها من الوحدات
وقد عرفت ما فيه والحق ان الكثرة حقيقية اعتبارية متحققة الاجزاء اما انها اعتبارية
فلتفرق الوحدات التي هي اجزاؤها لتفرق محالها والاشياء المتفرقة لا تلتئم منها حقيقة
حقيقية واما تحقق اجزائها فلتحقق الوحدات اذ في الخارج اشياء صدق عليها انها
واحدة ولا يكون كذلك الا ان يكون الوحدة متحققة **فان قلت** لم لا يجوز ان حقيقة
الكثرة انما هي الاجزاء المتفرقة من غير اعتبار التركيب وهي متحققة فكيف تكون اعتبارية
قلت مفهوم الكثرة لا يتحصل بدون انضمام الوحدات او نقول الكثرة مركبة
من الوحدات [illegible] فانه يصدق عليه الواحد قد
يكون [illegible] اما الاول فلجهة وحدة فكل الكل وتفرضه اثنين اما ان
تكون مقومة لهما او عارضة لهما او مقومة لاحدهما عارضة للآخر فان كانت مقومة لهما
فان كانت مقولة عليهما في جواب ما هو وهما مختلفان في شيء من الذاتيات فهما الواحد
بالجنس كالانسان والفرس وجهة وحدتهما الحيوانية وان لم يكونا مختلفين في شيء من الذاتيات
فهما الواحد بالنوع كزيد وعمرو وقد يلزمهما الواحد بالجنس والفصل كما في زيد وعمرو
واما ان لم يكن مقولة عليهما في جواب ما هو ولكن بسيطا لكونه النوع مع عدم الجنس والفصل
وفي كتبهم انه يلزمهما الواحد بالجنس والفصل وان كانت مقولة عليهما في جواب اي
شيء هو فهما الواحد بالفصل كزيد وعمرو ويلزمهما الواحد بالجنس اذ الفصل بدون
الجنس محال هذا اذا كانت جهة الوحدة مقومة لهما اما اذا كانت عارضة فان كانت
موضوعة لهما فهما الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة وحدتهما الانسان وهو
موضوع لهما وان كانت محمولة لهما فهما الواحد بالمحمول كالثلج والقطن فان جهة وحدتهما
الابيض وهو محمول عليهما واما اذا لم يكن جهة الوحدة مقومة لهما ولا عارضة لهما

واحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فان جهة
وحدتهما التدبير وهي ليست بمقومة لهما ولا عارضة بل عارضة للنفس والملك هذا اذا
كان المقول عليه الواحد عدداً اما اذا لم يكن عدداً فيقال له الواحد بالشخص فهو ان لم يقبل
الانقسام ولم يكن له مفهوم وراء انه شيء غير منقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم سوى هذا فان
كان له وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو العقل والنفس وان قبل القسمة فان كانت
اجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار فان المقدار
لذاته يقبل الانقسام كما مر اذ هو نوع من الكم او يكون قبوله القسمة لغيره كالجسم البسيط
مثل الماء والنار وغيرهما فانه يقبل القسمة بواسطة المقدار حتى لو توهم انتفاء ه
المقدار عنه مع امتناعه لما قبل القسمة وان كانت اجزاؤه غير متشابهة كالبيت يقال له
الواحد بالاجتماع ويقال ايضاً واحد بالاتصال كالخطين المحيطين بالزاوية ولما يتلازم طرفا
هما كالملتحمين بالطبع مثل اليد مع البدن اولا بالطبع كما يكون بالصنعة ثم كل متشابهة الاجزاء
وغير متشابهة الاجزاء ان حصل له جميع ما ينبغي له يسمى الواحد بالتمام وان لم يحصل
يسمى كثيراً فالواحد بالتمام اما وضعي اصطلاحي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت
الواحد او طبيعي كالانسان الواحد هذا هو المشهور في كتبهم وقولهم فان لم يقبل القسمة ولم يكن
له مفهوم سوى شيء غير منقسم فهو الوحدة فيه بحث لان هذا وصف للوحدة لا انها
لكونه محمولاً على الواحد دون الوحدة بل الصحيح ان يقال ان لم ينقسم ولم يكن له مفهوم سوى
كون الشيء غير منقسم بالفعل فهو الوحدة واعلم ان مرادهم في هذه الاقسام اي اقسام
الواحد بالشخص او افرادها لا اجزائها الكلية اذ هي ليست واحدة بالشخص بل هي واحدة
بالمفهوم ويدخلت في تعريفهم الواحد بالشخص ثم اتحاد الاثنين في الجنس مجانسة كاتحاد ه
الانسان مع الفرس في الحيوانية وفي النوع مماثلة كاتحاد زيد مع عمرو في الانسانية وفي
الكيف مشابهة كاتحاد الزنجي مع الهندي في السواد وفي الكم مساواة كاتحاد مقدار
مع آخر في القدر وفي الاضافة مناسبة كاتحاد شخص مع آخر في انهما ابن شخص او عبد شخص
وفي الخاصة مشاكلة كاتحاد زيد مع عمرو في انهما كاتب وفي الاطراف مطابقة كاتحاد
جسم مع آخر في النهايات وفي وضع الاجزاء موازاة كاتحاد خطين او سطحين او جسمين
في وضع الاجزاء بان يكون وضع اجزاء احدهما في الاستقامة والانحناء والميل الى جهة كوضع اجزاء
الآخر مثل الخطين المستقيمين الكائنين في سطح بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لما التقيا
وكذلك السطحان والجسمان **قال** الثالث الجزء **اقول** اختلف الامم فانه هل
يجوز ان يتحد موجودان بحيث لا يبقى الاثنينية بينهما ام لا فذهب المحققون الى امتناعه
ومال اليه طائفة من متالهة الفلاسفة فقال بعضهم باتحاد النفس مع البدن وهو ه
فرفوريوس واتباعه وذهب بعضهم الى اتحاد النفس مع العقل الفعال وزعم قوم من ه
المتالهين ان النفس اذا عقلت شيئاً اتحدت مع الصورة المعقولة واليه ذهب الشيخ

ابو علي في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وذهب قوم من متصوفة الاسلام الى ان ه
العارف المنقطع عن الدنيا المتوجه الى الله تعالى قد يتحد مع الله تعالى ووجد في الانجيل ه
ايضاً ان المسيح عليه السلام قال بالاتحاد مع الله تعالى كما سنورد نصه في تتمة الكلام و
اعلم ان قول القائل ان شيئاً صار شيئاً آخر يطلق على ثلثة معان فالاول ما يكون بطريق
الاستحالة وهي ان يتغير شيء من حالة الى اخرى ويصير شيئاً آخر كصيرورة الماء هواء
والنطفة انساناً الثاني ما يكون بطريق التركيب وهو ان ينضم الى الشيء شيء آخر حتى يصير
شيئاً آخر كصيرورة التراب طيناً والقطن غزلاً الثالث ان يصير شيء واحد واحداً آخر
بحيث يحصل شيء هو هذا وذاك بعينهما وهذا هو المراد بالاتحاد وزعم قوم من ه
النصارى ان الاتحاد هو الممازجة بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر كممازجة الماء مع اللبن
وهذا غير متنازع فيه لانهم ادعوا هذا في الله تعالى والمشهور عند العلماء في ابطال الاتحاد انهما
بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لان المعدوم
لا يتحد بالمعدوم ولا بالموجود وللقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما
يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين
بوجود واحد وتعين واحد اذ الاتحاد بالحقيقة انما يكون كذلك فكونهما موجودين بعد ه
الاتحاد لا يقتضي كونهما اثنين بل هذا بالحقيقة عين النزاع فقولهم لو كانا موجودين فهما
اثنان مصادرة في قوله كما في الجنس والفصل لان في الجنس والفصل موجوداً
واحداً هو بعينه جنس وفصل فالجنس والفصل حقيقتان متغايرتان موجودتان
بوجود واحد وتعين واحد وهذا مما اتفق عليه الحكماء وان كان فيه بحث قد بيناه ة
في تحقيق الاجزاء **فان قلت** اذا كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وقد كانا
قبل الاتحاد موجودين بوجودين فيلزم انعدام احد الوجودين فقد رجع الى احد القسمين
الباقيين وهو ان يكون احدهما موجوداً والآخر معدوماً وقد ابطلناه **قلت** هذا انما
يلزم ان لو انتفى احد الوجودين لا بجزئه كما اتحدت الذاتان اتحد الوجودان والتعينان
ايضاً **قال** الرابع الجزء **اقول** تصور مفهوم الكثرة بديهي اذ كل احد يفهمه
بلا كلفة وروية ولذا كونها وجودية بديهي وهي غير الوجود وغير التعين لان الواحد
باعتبار ذاته واحد موجود ومتعين وليس بكثير والكثرة هي العدد والاعداد انواع ه
مثلاً الاثنان نوع من العدد والثلاثة نوع آخر وكذا كل عدد نوع مغاير لعدد آخر و
الدليل على ان كل عدد نوع آخر ان كل عدد مغاير لآخر بالخواص اللازمة لان بعضها اصم
وبعضها منطق وبعضها منقسم بمتساويين معينين وبعضها غير منقسم بهما فان
الاربعة تنقسم بمتساويين كل منهما اثنان والعشرة تنقسم بمتساويين كل منهما خمسة
والاصم ما لا يكون له جذر صحيح كالعشرة اذ ليس لها جذر والجذر كل مقدار اذا ضرب
في نفسه حصل فذلك العدد الذي هو جذره وليس للعشرة مقدار ينطق به

اذا ضرب في نفسه صار عشرة والمنطق ما يكون له جذر كالتسعة فان جذرها ثلثة اذ هي اذا ضربت في نفسها صارت تسعة ولبعض الاعداد ثلث صحيح كالتسعة دون البعض كالثمانية ولبعضها ربع صحيح كالثمانية دون البعض كالتسعة وعلى هذا للاعداد خواص مختلفة لازمة وقد اشتمل عليه كتاب الارثماطيقي واذا اشترك شيئان في معنى ذاتي وكان لاحدهما وصف لازم يلزم مفهومه بل يلزم ان يكون له معنى آخر اي لا يكون للشيء الآخر وذلك هو الفصل لان اختصاص ذلك الوصف يقتضي مخصصا مختصا به اذ المشترك لا يخصص والمخصص لا يكون عرضيا اذ لو كان عرضيا فلا بد من مخصص آخر و دار او تسلسل فلا بد من الانتهاء الى ذاتي مخصص وهو الفصل هذا هو القانون الكلي في معرفة اختلاف الانواع اتفق عليه جميع العقلاء وفيه بحث لانه ح يعود الكلام في اختصاص ذلك الذاتي بذلك النوع ويلزم الدور او التسلسل الا ان يعترف بان الله تعالى فاعل بالاختيار يخصص بارادته وقدرته ما شاء وهذا حق وواضح فان قلت ح ما الحاجة الى ذلك الذاتي لجواز ان يخصص بارادته وقدرته ذلك الوصف بدون ذلك الذاتي قلت لانه لا يمكن ذلك بدون ذلك الذاتي كالمتعجبية مع الناطقية وكذا في غيره ذلك يعرف بالاستقراء فان قلت الحرارة قد تمكن بدون فصل النار كما توجد في الاحجار بتاثير النار او شعاع الشمس قلت الكلام في الحرارة البالغة المشتعلة التي للنار وهي لم تكون الا لها وحصولها في الحديدة المحماة لاجل تغوص النار فيها بدلالة اللون والخفة وزيادة الحجم ثم تقوم كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه لا بالاعداد التي فيه فالستة ليست متقومة بثلاثتين ولا باربعة واثنين اذ ليس تقومها بثلاثتين اولى من تقومها باربعة واثنين ولجواز ان يكون كل من القسمين تمام حقيقتها اذ تمام حقيقة لا يكون الا واحدا ولو جعل احدهما تمام الحقيقة لزم ترجح بلا مرجح بل تركبها من ستة مرات وحدة فان قلت يتوجه ما ذكرتم هنا ايضا فلا بد من بيان ان تقومها بها اولى من تقومها بثلاثتين او اربعة واثنين قلت لان الاعداد التي فيها ينتهي تحليلها الى الآحاد من غير عكس فيكون الكل متقوما بها فان قلت هب انها انتهت اليها فلم يلزم ان لا يكون تلك الاعداد متقومة لان الحيوان ينتهي تحليله الى الجوهر المتحيز القابل للابعاد المتحرك بالارادة ومع انهم اتفقوا على ان الانسان مركب من الحيوان الناطق قلت لان تلك الاجزاء صادقة على الحيوان فلا يلزم تعدد تمام الحقيقة بخلاف الاعداد فان الآحاد ليست صادقة عليها فلزم من اعتبارها تعدد التمام والاظهر في بيان تقوم الستة بالآحاد ان يقال لا شك قطعا ان مفهوم الستة ست مرات وحدة فيكون تقومها بها وكذا في كل عدد ثم كل شيئين اشتركا في النوع اي الحقيقة فهما مثلان من حيث هما كذلك كزيد مع عمرو بالنظر الى انهما انسان وان لم يشتركا في النوع فهما المتخالفان كالانسان مع الفرس والانسان مع الجسم وثمرة النسبة اي كل من المثلين والمتخالفين مغاير للآخر لان غير الشيء ما لا يكون مفهومه مفهومه

بحسب اللغة والعرف ثم المتغايران قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان والمتقابلان هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد قالوا قلنا من جهة واحدة ليخرج مثل مطلق الابوة والبنوة والكلية والجزئية اذ ليس بينهما تقابل لجواز اجتماعهما من جهتين اذ جاز ان يكون الواحد ابا باعتبار وابنا باعتبار وكلا وجزءا كذلك بل التقابل بينهما انما يكون عند اتحاد الجهة وفيه فساد واضح لان هذا القيد يفيد دخول مطلقيهما لا خروجهما فانه يصدق على مطلقيهما انهما لا يجتمعان من جهة واحدة بل عدم هذا القيد اولى لانه ح يصدق التعريف على اللذين من جهة واحدة لا غير ثم قولهم في زمان واحد مستدرك اذ يكفي قولهم لا يجتمعان في محل واحد اذ الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد وعرفوا المتقابلين باعم مما سبق وهو انهما الشيئان اللذان لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة في زمان واحد فيلزم كون الحركة والسواد مثلا متقابلين اذ لا يصدقان على شيء واحد وبالتعريف الاول لا يكونان متقابلين لاجتماعهما في محل واحد ثم المشهور في كتب العقلاء ان التقابل على اربعة اقسام التضاد والتضايف والعدم والملكة والسلب والايجاب اي التناقض لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا اذ لا يجوز ان يكون كلاهما عدميا اذ كل عدميين فرضا فلا بد وان يصدقا على شيء اذ لا بد وان يوجد شيء لا يصدق ملكتهما عليه فيصدقان عليه وفيه نظر اذ اللاشيء واللاممكن بالامكان العام لا يصدقان على شيء من الاشياء الحقيقية والمقدرة ولما علم ان انتفاء العدمي جاز ان يكون ايضا عدميا كاللاعمى مع العمى ثم قالوا فان كان المتقابلان وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية فان تعقل الابوة بالقياس الى البنوة وبالعكس وتعقل الفوقية بالقياس الى التحتية وبالعكس وان لم يكن تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما الضدان كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اشترط في العدمي موضوع قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وقيل او جنسه القريب او البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيتان كالعمى والبصر والعلم والجهل وان كان بحسب وقت يمكن حصول الوجودي فيه فهما العدم والملكة المشهوران مثال ما يكون بحسب شخصه كعدم اللحية عن زيد فانه من شانه اللحية ومثال ما يكون بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة فان اللحية من شان نوعها وهو الانسان ومثال ما يكون بحسب جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس لان اللحية ممكنة لجنسه القريب الذي هو الحيوان ومثال ما يكون بحسب جنسه البعيد كعدم الحركة للجبل فانها ليست لشخصه ولا لنوعه الذي هو الجبل ولا لجنسه القريب الذي هو الحجر بل لجنسه البعيد الذي هو الجسم وما يكون بحسب الوقت كعدم اللحية عن انسان في سن من شانه اللحية في ذلك السن وانما سمي الاول حقيقيا والثاني مشهورا لان الاول معتبر عند ارباب العقل واللغة والثاني عند اهل العرف

هذا اذا اشترط في العدمي موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة اما اذا لم يشترط فهما
السلب والايجاب اي النقيضان كالسواد واللاسواد وكزيد انسان زيد ليس بانسان لا يكون
احديهما ذاتيا سواء فالاختلاف وساير المتقابلين جاز ان تكذبا اما المتضايفان فكزيد ابو خالد
وابن خالد اذا لم يكن كذلك واما الضدان فانهما تكذبان عند عدم المحل وعند وجوده
اذا لم يتصف باحديهما واما العدم والملكة فيكذبان عند عدم موضوعيهما واما السلب والايجاب
فلانهما نقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان هذا هو المسطور في كتب الاوايل والاواخر
وفيه بحث لانهم ان شرطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يكونا متعاقبين على
موضوع واحد كما هو مسطور في ساير كتبهم فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في التضايف والتضاد
حينئذ لان مثل تقابل السواد والصفرة والانسانية والفرسية يكون غيرهما لانتفاء غاية
الخلاف بين السواد والصفرة وعدم تعاقب الانسانية والفرسية على موضوع واحد
فلا يكون بين شيء منهما تضاد وليس بينهما تضايف اذ ليس تعقل احديهما بالقياس الى الآخر فقد
وجد وجوديان متقابلان لصدق تعريف المتقابلين عليهما مع انهما ليسا متضايفين ولا
ضدين وان لم يشترطوا بين الضدين غاية الخلاف او التعاقب يلزم ان يكون للواحد
اضداد كثيرة فانه ح يكون السواد ضدا لكل واحد من الالوان والانسانية للفرسية
والحمارية وغير ذلك ويبطل كثير من الاحكام المبنية على هذا مثل انهم قالوا التضاد
بين المستقيم والمستدير لعدم تعاقبهما على موضوع واحد وانه ح يلزم ان يكون للشيء
الواحد اضداد كثيرة ككثرة المستديرات فاذا لم يشترطوا ذلك بطل هذا وايضا قالوا
الجوهر لا ضد له لعدم التعاقب فبطل هذا ايضا وغير ذلك من الاحكام المبنية على هذين
الشرطين وكذا القسم الثاني وهو ان يكون احدهما عدميا ان شرطوا كون العدمي عدم الوجودي
فقد يوجد تقابل غير القسمين كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا ذلك بل جوزوا
العدمي ان لا يكون عدم الوجودي يكون التقابل بين الملزوم وعدم اللازم من قسم
تقابل السلب والايجاب اذا لم يشترط موضوع قابل للوجودي لانهم قالوا ان كان احدهما
عدميا فان اشترط موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة فهما العدم والملكة وان لم يشترط
فهما السلب والايجاب مع ان التقابل بين الملزوم وعدم اللازم ليس بالايجاب والسلب
والا لما جاز ارتفاعهما وهما قد يرتفعان لان اللازم اذا كان عاما فقد يوجد بدون الملزوم
هذا على تقدير ان لا يشترطوا كون العدمي عدم الوجودي مع انهم صرحوا بان العدمي في
هذين القسمين ينبغي ان يكون عدم الوجودي وقد علم ايضا ان تقابل العدميين خارج
من هذه الاقسام الاربعة كالعمى واللاعمى **قال** الفصل الثالث الى آخره **اقول**
هذا الفصل في الحدوث والقدم قالت الفلاسفة الحدوث هو كون الوجود
مسبوقا بالعدم والقدم كون الوجود غير مسبوق بالعدم وقال قوم من المتكلمين الحدوث
هو الخروج من العدم الى الوجود وهذا التعريف مجازي لان الخروج صفة وجودية

لا تقوم بالمعدوم وهو انما يكون في ظرف والعدم ليس بظرف للمعدوم ففي هذا التعريف ح
تجوزان مجازيان وامثال هذه التعريفات مستقبحة عند العقلاء واظهر التعريفات
للحدوث انه حصول الشيء بعد ما لم يكن ثم الحدوث ثلثة اضافي وزماني وذاتي وكذلك
القدم اما الحدوث الاضافي فهو ان يكون ما مضى من وجوده شيء اقل مما مضى من وجود الآخر
كوجود الابن مع وجود الاب واما الزماني فهو ان يكون الوجود مسبوقا بالعدم كحدوث
زيد وعمرو مثلا وهذا الحدوث مطلق بالنسبة الى الحدوث الاضافي واما الحدوث
الذاتي فهو ان يكون وجود الشيء من الغير ثم ذكروا في بيان مسبوقية الوجود انه اذا كان
الوجود من الغير يكون لاستحقاق الوجود من ذلك الغير وعدم لاستحقاقه للوجود
بالذات وما بالذات يكون اقدم مما يكون بالغير فاستحقاق الوجود بل الوجود مسبوق
بعدم لاستحقاقه ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التكلفات لانه اذا كان وجوده من
الغير يكون وجوده متاخرا عن ذلك الغير بالذات لان تاخر المعلول عن العلة يسمى
تاخرا بالذات كما يجي وح لا يكون صحة تكونه بعد كونه بوجه وذكر الشيخ في
الاشارات ان ما بالغير يكون متاخرا بالذات مع انه تجنيس هذا ذكر ان التاخر بالذات
انما يكون للمعلول عن العلة ومعلوم ان وجود المعلول ليس معلولا للاستحقاقه
وعلم من تعريف اقسام الحدوث ان الاشتراك بينها ليس الا في لفظ الحدوث اذ ليس بينها
معنى مشترك نعم بين الاضافي والمطلق يوجد الاشتراك وهو كون الوجود بعد العدم ثم القدم
في مقابلة الحدوث فيكون القدم ايضا ثلاثة الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود شيء
اكثر مما مضى من وجود غيره كوجود الاب بالقياس الى وجود الابن والمطلق وهو ان
لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم والذاتي وهو ان لا يكون وجوده من الغير وهو الله تعالى و
الحدوث الاضافي اخص من الحدوث الزماني وهو من الذاتي لان ما يكون وجوده مسبوقا
بالعدم يكون وجوده من الغير ضرورة ولا يلزم العكس اذا وجد قديم ممكن وح يكون
القدم بالعكس اي يكون قدم الذاتي اخص من القدم الزماني وهو من القدم الاضافي
لما علم ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص وزعم قوم ان الحدوث والقدم عدميان
وزعم قوم انهما من الامور الاعتبارية واستدلوا على ذلك بان الحدوث لو كان وجوديا
محققا فاما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا يلزم ان يكون للحدوث حدوث آخر
وعاد الكلام في ذلك الحدوث وتسلسل وان كان قديما يلزم قدم الحادث لان الحدوث
صفة الحادث فلو كان قديما يلزم قدم الموصوف وكذا ذكروا في القدم انه لو كان
وجوديا حقيقيا فلو كان حادثا يلزم حدوث القديم لانه قبل حدوث القدم لا يكون
قديما فيكون حادثا وان كان قديما يلزم للقدم قدم آخر وتسلسل والجواب ان
حدوث الحدوث وقدم القدم عين ذاتيهما فلا يلزم التسلسل **قال** خاتمة الى آخره
اقول اقسام التقدم خمسة وكذا اقسام التاخر لان التاخر في مقابلة التقدم

فالاول التقدم الزماني وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع مع المتاخر فيها في حالة واحدة كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه سواء كان المتقدم متقدما او متاخرا يعني من اقسام التقدم والتاخر مما عدا هذا وهذا التقدم اما وضعي وهو كتقدم الامام على الماموم اذا ابتدى من الامام او تقدم الماموم اذا ابتدى منه او طبيعي كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الجنس او تقدم النوع على ه الجنس اذا ابتدى من النوع لما مر ان المعتبر هو الترتيب الثالث التقدم بالذات ويقال له التقدم بالعلية ايضا وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم لانك تعلم ان الاصبع تحركت اذا فتحرك بسببه الخاتم اذ يصدق انه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا يصدق تحرك الخاتم فتحرك الاصبع الرابع التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه للمتاخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وهذا التقدم بالحقيقة مجازي لان الفضيلة لو لم تكن سببا للتقدم في المجلس او في الشروع وفي الامور لما تسمى تقدما والمسطور في كتب الحكماء ان حصر اقسام التقدم في هذه الخمسة علم بالاستقراء وقال الامام ان هذا الحصر منقوض بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على الغد اذ ليس ذلك بالزمان اذ التقدم بالزمان هو ان يكون المتقدم في زمان يكون ذلك الزمان قبل زمان المتاخر كما في تقدم الاب على الابن وهذا محال في اجزاء الزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان وكما انه ليس بالزمان فليس ايضا ه يعني من الاقسام الباقية اما الرتبي فلانه اما وضعي وهو انما يتحقق فيما يكون في المكان او طبيعي وهو انما يكون فيما يكون فيه تقدم وتاخر طبيعي واجزاء الزمان متساوية لا تقدم للبعض على البعض بالطبع ولا تاخر كذلك واما بالذات والطبع والشرف فظاهر واستقر رأى المتاخرين على ذلك وهو غير وارد اذ المراد بالتقدم الزماني ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع مع المتاخر فيها في حالة واحدة وقد اشار الى هذا في الشارات وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غير زمانيين او احدهما زمانيا والاخر غير زماني وقد بين الحصر كما ذكر في الكتاب ولقائل ان يقول لا نم انه لو لم يكن الترتيب معتبرا فيه يكون بالشرف ولما كان التاخر في مقابلة التقدم كان اقسام التاخر ايضا خمسة وعلم منها اقسام المعية ايضا كما يكونان معا في الزمان او الرتبة او الذات بان يكونا معلولي علة واحدة مثلا او بالطبع بان يكونا محتاجين لشيء واحد او شرطين ولا تقدم لاحدهما على الاخر او بالشرف

قال الصحيفة الخامسة الى آخره **اقول** قد مر في قسمة الموجودات قسمة المتصور الى الواجب والممتنع والممكن وانما اعيدت ههنا ليبنى عليها احكام اخرى قوله فيكون لذاته انه لا يقتضي شيئا منهما لان الممكن اذا لم يقتض شيئا منهما فيكون لذاته ومن شان ذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فالواجب بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج والممتنع بالذات ما يقتضي لذاته عدمه والممكن ما لا يقتضي لذاته

30

ان لا يقتضي شيئا منهما فلكل من الواجب والممتنع والممكن لازم ذاتي وهو اقتضاء الوجود والعدم وعدم الاقتضاء واذا كان كذلك يمتنع ان ينقلب شيء منها الى الاخر بزوال لازمه الذاتي وحصول لازم آخر لان لازم الشيء يمتنع انفكاكه عنه ولانه لو لم يبق تلك الذات في نفسها كذلك بانتفاء لازمها فلا يكون انقلابا ويلزم المحال ايضا لانها في نفسها كذلك فالضرورة نعم قد يصير الممكن واجبا بغيره كما يكون عند نسبة التام وقد يصير ممتنعا بغيره كما يكون عند المانع لكن ذلك لا يخرجه عن حد الامكان لانه مع ذلك لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود والعدم **فان قلت** ان اردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء التام فلم يكون الممكن ما لا يقتضي ذاته الوجود والعدم بالاقتضاء التام ولا يلزم من هذا ان لا يكون مقتضيا للوجود او العدم في الجملة لان انتفاء الاقتضاء التام لا يوجب انتفاء الاقتضاء اصلا وح يكون ذلك الطرف اولى بالممكن من الطرف الآخر ولا احتمال له فجاز ان يقع بلا مرجح وانتم اتفقتم على ان الطرف الآخر في الممكن لا يجوز ان يقع بلا مرجح وان اردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء مطلقا سواء كان تاما او غير تام فجاز ان يتخلف الوجود من الواجب والعدم من الممتنع فلا يكون الواجب واجبا ولا الممتنع ممتنعا **قلت** نعني بالاقتضاء فيهما التام ويكون الممكن ما لا يقتضي شيئا منهما بالاقتضاء التام وجاز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لكن لا يلزم من ذلك وقوعه بلا مرجح لما بيناه في المبحث ان احد طرفي الممكن سواء كان اولى به او لا يمتنع ان يقع من غير مرجح

قال واعلم الى آخره **اقول** ينبغي ان يعلم ان المراد بالاقتضاء في الواجب والممكن والممتنع انما هو بحسب نفس الامر يعني بالنظر الى نفسها مع قطع النظر عن الخارج والذهن كما مر في تحقيق نفس الامر وبحسب الذهن ايضا ولا يكون بحسب الخارج الا فيما وجد في الخارج كالواجب والممكن الموجود [illegible] اذ الاقتضاء الخارجي بدون المقتضي في الخارج محال قوله [illegible] ثم عرف الوجوب والامتناع والامكان [illegible] ثم قال وكذا الامتناع والامكان [illegible] من تعريف الوجوب و [illegible] الامتناع والامكان [illegible] اعتبارات [illegible] انما هو بالنظر الى نفسها وبحسب العقل لا بحسب الخارج [illegible] **فان قلت** [illegible] امتناع اجتماع النقيضين [illegible] في الخارج [illegible] **قلت** [illegible] الذات بالنظر الى [illegible] الذات [illegible] اجتماع النقيضين [illegible] في الخارج [illegible] الذات بالنظر الى نفسه والعقل [illegible] الخارج ولذا

حكم الامكان لانه عرف انه اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات وعلم ان هذا بالنظر الى ذات الممكن والعقل متحقق فيظن كونه متحققا في الخارج على انه امر عدمي اعتباري فان قلت لو كان اقتضاء الذات الامكان موقوفا على الوجود الخارجي والامكان موقوف على الاقتضاء لان المقتضى بدون الاقتضاء به دون الاقتضاء محال لكان الامكان موقوفا على الوجود الخارجي لكن الوجود موقوف على الامكان فيلزم الدور قلت المراد ان الاقتضاء الخارجي موقوف على الوجود الخارجي لا الاقتضاء بحسب نفس الامر والعقل والامكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي بل على الاقتضاء بحسب نفس الامر فلا يلزم الدور **قال الفصل الثاني الى آخره اقول** قد عرفت في الفصل السابق تحقيق القول في الوجوب والامتناع والامكان فاراد في هذا الفصل والفصل الآتي ايراد ما وجد في كتبهم من ابحاث الوجوب والامكان وهذا الفصل مشتمل على ه ابحاث الوجوب اختلفوا في وجودية الوجوب واحتج من قال انه وجودي بوجوه فالاول ان الوجوب اكد الوجود والوجود لا يتاكد بالعدم لانه نقيضه فيكون الوجوب وجوديا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العدم مطلقا نقيض الوجود بل ما هو اتفاقي ولان نفي قابلية العدم مؤكد للوجود لانه اذا صدق على شيء انه ليس قابلا للعدم يلزم ان وجوده ضروري فنفي قابلية العدم مؤكد للوجود مع انه عدمي لكون القابلية وجودية اذ معنى القابلية انه يصح ان يتصف به وهذا امر وجودي الثاني الوجوب مقتض لثبات الوجود والعدم لا يقتضي ثبات الوجود وفيه نظر اذ المقتضي لثبات الوجود في الواجب انما هو ذاته التي هي سببه التام لا وجوبه الثالث ما قاله الامام ان الوجوب نقيض اللاوجوب المحمول على المعدوم وما هو محمول على المعدوم يكون عدميا واذا كان اللاوجوب عدميا يلزم ان يكون الوجوب وجوديا لان عدم العدم وجود وفيه نظر لما بينا ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كما في العمى واللاعمى وايضا قد ثبت في علم المنطق ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع واللاوجوب محمول عدولي فلا يصدق على المعدوم بل الصادق بالنسبة الى المعدوم انما يكون سلب الوجوب بان يقال المعدوم ليس بواجب لا انه لا واجب واذا كان الصادق سلب الوجوب لا يلزم كون اللاوجوب عدميا فلا يلزم كون الوجوب ثبوتيا احتج من انكر كونه ثبوتيا بوجوه فالاول لو كان ثبوتيا لكان اما نفس ماهية الواجب او داخلا فيها او خارجا عنها ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فلان الوجوب نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن نفس الحقيقة وجزؤها يمتنع ان يتاخر عنها وايضا الثاني ممتنع بوجه آخر وهو انه يلزم تركب الواجب وهو محال واما الثالث فلانه يقتضي جواز كون الواجب ممكنا لان الوجوب لو كان خارجا عن حقيقة الواجب يكون وصفا لها ووصف الشيء محتاج اليه فيكون الوجوب بالذات محتاجا و

والمحتاج ممكن والممكن جاز زواله فيكون وجوب الواجب جايز الزوال واذا زال الوجوب صار الواجب ممكنا فيكون جاز زواله مستلزما لجواز صيرورة الواجب ممكنا وهو محال لانه لاستحالة الانقلاب كما مر والجواب انه لا يلزم من امكان الشيء جواز زواله لان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه لا انه جاز ان يزول او يوجد وقد مر ان الممكن قد يجب بغيره و هنا وجب الوجوب بذات الواجب لما علم ان الوجوب ناش من ذات الواجب وما يجب بالغير ما يمتنع زواله بذاته مماثلة في امتناع الزوال الثاني لو كان الوجوب وجوديا لكان له وجود فيتشارك غيره من الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بالخصوصية وما به المشاركة غير ما به الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصاف ماهيته بوجوده لكان للوجوب وجوب وتسلسل وان لم يجب اتصافها به لامكن زواله عنها وعند زواله لم يبق الواجب واجبا والجواب ما مر ان الممكن قد يجب بغيره فلا يمكن زواله الثالث ما ذكره الامام في الملخص ان الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود فيكون خارجا قائما بالحقيقة وحينئذ يكون محتاجا فيكون ممكنا وكل ما هو ممكن فانما يجب بوجوب سببه ضرورة وسببه ذات الواجب فيلزم ان يكون للواجب وجوب قبل هذا الوجوب وعاد الكلام في ذلك الوجوب وعاد الكلام في ذلك الوجوب وتسلسل والجواب انه يكون وجوبه بذات الواجب لا بوجوب ذاته الرابع ما ذكره الامام ايضا في الملخص وهو ان حقيقة الوجوب استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم عليه فلو كان هذا الاستحقاق ثبوتيا لكان ثبوت الصفة للموصوف قبل وجود الموصوف وذلك محال وجوابه ان الوجوب كيفية نسبة الوجود الى الحقيقة فيتأخر عنه هذا ما قيل في الوجوب مع ما يرد عليه والحق انه وجودي لما مر من تعريفه انه ضرورة الوجود باقتضاء الذات لكنه اعتباري كما عرفت بحثه **قال الفصل الثالث الخ اقول** اختلفوا في الامكان فقالت الفلاسفة انه وجودي وانكره اهل الملة واحتجت الفلاسفة على كونه وجوديا بوجوه فالاول الامكان مقابل للامتناع والامتناع عدمي فيكون الامكان وجوديا والجواب انه ليس نقيضا للامتناع حتى يكون عدميا كالعدم ويلزم كونه وجوديا ولئن سلم انه نقيض له لكنه قد بينا ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى واللاعمى فان قلت احد المتقابلين يجب ان يكون وجوديا ويكفي هذا القدر في مطلوب المعلل سواء كانا نقيضين ام لا قلت لا نسلم ان احد المتقابلين يجب ان يكون وجوديا فانه منقوض بالعمى واللاعمى والجهل واللاحياة وعارضه الامام بان الامكان مقابل للوجوب والوجوب وجودي فيكون الامكان عدميا وفيه نظر لانه ليس نقيضا للوجوب وكونه مقابلا لا يقتضي اذ جاز كون مقابل الوجودي وجوديا كما في الضدين وهذه الحجة في الامكان الخاص لان المقابل للامتناع والوجوب هو الامكان العام لانه يعمهما

ولو ثبت ان الامكان الخاص وجودي ثبت ايضا ان الامكان العام وجودي لانه جزء
الامكان الخاص وجزء الوجودي وجودي ولو ثبت انه عدمي ثبت ايضا ان الامكان العام
عدمي لان حقيقة الامكان الخاص ليست الا امكانين عامين فلو كانا وجوديين يلزم ان يكون
الامكان الخاص ايضا وجوديا الثاني ما ذكره الشيخ في كتبه ان الامكان لو كان عدميا لما
كان شيء من الاشياء ممكنا اذ لو كان الامكان عدميا صدق ان امكانه لا اذ لا فرق
بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني يوجب نفي الامكان فكذا الاول فيلزم ان لا يكون
شيء من الاشياء ممكنا اصلا هذا خلف وبطلان التالي ظاهر فلا يكون الامكان عدميا والجواب
لا نسلم انه لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فان معنى الاول ان امكانه صفة
سلبية ومعنى الثاني نفي الامكان عنه فاين احدهما من الآخر وايضا لو صحت هذه
الحجة يلزم ان لا يكون شيء من المعاني عدميا اذ يصدق ان يقال العمى ليس بعدمي والا لما كان
شيء من الاشياء اعمى اذ لا فرق بين قولنا عماه لا وبين قولنا لا عمى له وكما ان هذا باطل فكذا ما
ذكره وهذا يشمل الامكان الخاص والامكان العام الثالث نقيض الامكان اللاامكان وهو
عدمي لصدقه على المعدومات والجواب لا نسلم صدقه على المعدومات لما مر ان
المعدولة تقتضي وجود الموضوع ولئن سلمنا لكن قد عرفت ان نقيض العدمي جاز ان
يكون عدميا وهذه الحجة ايضا شاملة للخاص والعام واحتج المليون على كون الامكان
عدميا بوجوه الاول لو كان الامكان ثبوتيا وهو متقدم على وجود الممكن ولا بد له من
محل لكونه صفة فان قام بالممكن لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وهو
محال وان قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك ضروري البطلان وقالت
الفلاسفة ان امكان وجود الشيء قبل وجوده يقوم بمادته مثلا قالوا امكان وجود السيف
المعين قائم بمادته حصل منها في المعدن وهي الحديد الذي اتخذ منه ذلك السيف
اي يصدق على تلك المادة قبل وجود السيف انها يمكن ان يصير ذلك السيف او
نقول صدق ح انه يمكن ان يحصل منها ذلك السيف فامكانه قائم بها هذا
ما قالوه ومن البديهي ان صفة الشيء لا تقوم بغيره سواء كان ذلك الغير مادته او
غيرها وما قالوا فيه ترويج قيام صفة بمادة تمويه ظاهر يتبين على كل عاقل اذ الاول صفة صورتها
سيفا لا صفة السيف وامكان السيف صفته والثاني صفة السيف لكنه
ليس بقائم بمادته واذا عرفت هذا فقد ظهر قوة هذا البرهان ومن انصف علم حقية
هذا البرهان فان قلت اتفقت الفلاسفة على ان الممكن ما لا يقتضي وجوده
ولا عدمه وان الامكان هو عدم اقتضائه الوجود والعدم فح يكون الامكان عدميا
على رأيهم فكيف ادعوا بعد ذلك انه وجودي قلت انهم ذهبوا الى ان هذا
رسم الامكان ورسم الوجودي جاز ان يكون عدميا كقولهم الجوهر موجود لا في موضوع
الثاني الامكان نسبة بين حقيقة الممكن ووجوده فلو كان وجوديا لكان متأخرا

عن الوجود ويلزم ان يكون الممكن قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وهو
محال وهذا ايضا برهان حق فان قلت لا نسلم ان الامكان نسبة بل هو كيفية نسبة
وايضا يمكن قلب هذه الحجة بان يقال لو كان عدميا وهو نسبة متأخر عن الوجود
لان النسبة متأخرة قلت سواء كان نسبة او كيفية نسبة يكون متأخرا
عن المنتسبين اما النسبة فظاهر واما كيفيتها فلان الكيفية التي هي متأخرة عنه
واما القلب فغير صحيح اذ النسب العدمية جاز تقدمها على المنتسبين كالعدم
فانه نسبة عدمية بين حقيقة الشيء ووجوده مع تقدمه على الوجود الثالث
ما ذكره الامام في الملخص وهو انه لو كان الامكان ثبوتيا لكان مشاركا للغير في الوجود
ومخالفا له بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته
وح لا يخلو من ان يجب وجوده لماهيته او لا يمكن فان وجب كان الامكان واجب الوجود
لذاته ويلزم ان يكون الممكن واجبا لذاته بالاولى لاشتراط وجود الامكان بوجود الممكن
فحين كان المشروط واجبا كان الشرط اولى ان يكون واجبا وان امكن وجوده لماهيته كان
للامكان امكان آخر وعاد الكلام في ذلك الامكان فان كان وجوده ممكنا لماهيته وعلى
هذا فيتسلسل وان كان واجبا يلزم وجوب الممكن كما مر وهو محال وفيه نظر لجواز ان يكون
امكان الامكان عين ماهيته وللقائل ان يعترف الامكان نسبة بين الشيء ووجوده
او كيفية نسبة بينهما فكيف جاز ان يكون عين المنتسب هذا اما قالوه في الامكان و
قد عرفت ان الحق مع المليين ويلزم منها اما كون الامكان عدميا كما قالوا او وجوديا اعتباريا
خاتمة كل ممكن محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده وهو وجوب ينشأ له
من علته التامة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والثاني لاحق لانه ما دام موجودا
يكون واجبا وهذا الوجوب يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول يعني يكون
المحمول ضروريا ما دام ثابتا للموضوع فان قلت لو كان الوجوب سابقا على
تحقق الممكن والوجوب ايضا ممكن فيلزم تقدم وجوب آخر عليه ويلزم التسلسل وكذا
حكم الرجحان قلت انهما اعتباريان فلا يجري بتسلسلهما ثم الامكان قسمان احدهما
اصلي وهو المعنى المذكور اي عدم اقتضاء الذات شيئا من الطرفين والثاني الامكان
الاستعدادي وهو عند حصول الاستعداد وتحقق الشرائط وارتفاع الموانع
ويسميه المتأخرون الامكان الوقوعي لجواز وقوعه ح بالفعل بخلاف الاول فان الحقيقة
لا توجب امكان الوقوع لجواز ان يمتنع بالغير وقيل الامكان الاستعدادي هو
الاستعداد التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وقالت
الفلاسفة الامكان الاستعدادي يكون سابقا على حدوث الحادث سبقا زمانيا
فانه لا بد لكل حادث ان يكون مسبوقا بحادث آخر ليكون كل سابق مقربا للعلة الموجدة
الى المعلول بعد بعد بما عنه فلا بد لتلك الحوادث من محل لتخصص الاستعداد

بوقت دون وقت وبحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فكل حادث مسبوق
بمادة وتغيير هو الحركة والحركة لا بد لها من محل والتزموا من هذه القواعد قدم العالم وخلافه
ظاهر لانا لا نسلم ان الاستعداد التام سابق على وجود الحادث سبقا زمانيا لم لا يجوز ان يكون معا
زمانيا **قال** الصحيفة السادسة في لواحق الوجود والماهية الى آخره **اقول** هذه
الصحيفة في لواحق الوجود والماهية جميعا وهو الموجود وتلك اللواحق هي العلية والمعلولية
اذ العلية والمعلولية انما تعرض للشيء المحقق لا للماهية عند الحكماء ولهذا قال الحكماء
الموجودية جزء من الموجودية والمراد بالعلية والمعلولية ما يكون بالفعل لا بحسب نفس
الاشياء كما مر فان ذلك من عوارض الماهية **فان قلت** العلة الغائية علة بماهيتها
كما يجيء وايضا العدم علة ومعلول عند المحققين **قلت** العلة الغائية ما لم تصر موجودة
في الذهن لم تصر علة والعدم انما يكون علة ومعلولا عند المحقق كما مر ثم هذه الصحيفة
انقسمت الى قسمين الاول في العلة والثاني في المعلول الاول فيه فصول الفصل
الاول في اقسام العلل العلة عند الحكماء ما يحتاج اليه الشيء والعلة اما تامة وهي جملة ما يحتاج
اليه الشيء وهي العلل الخمس التي يأتي ذكرها وبعضهم قيد جميع ما يحتاج اليه بالقريبة فقال
العلة التامة هي جملة ما يحتاج اليه الشيء من العلل القريبة لان البعيدة لا تاثير لها في المعلول
بل في العلة التي تؤثر فيه فان النحل لا يوجد الحلاوة في الذائقة وان اوجد العسل بل الموجد
الحلاوة في الذائقة انما هو العسل وهذا حق والعلل الغير التامة خمسة العلة المادية
كالخشب للسرير والصورية كصورة السرير والفاعلية كالنجار والغائية كالجلوس والشرط
كالآلة وزوال المانع ووجه الحصر في الخمس ان العلة اما جزء للمعلول او خارجة عنه والاولى
تسمى علة الماهية اذ الماهية من حيث هي محتاجة اليها والثانية تسمى علة الوجود
لاحتياج الوجود اليها وعلة الماهية اما ان يكون المعلول بها بالقوة اي بالنظر الى ذاتها
وهي العلة المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اي
تكون مفيدة للوجود او لا والاول العلة الفاعلية والثاني ان كان لاجلها الوجود فهي العلة
الغائية والا فهي الشرط ويندرج في الشرط عدة اشياء كالموضوع مثل الثوب للصباغ
والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ
الاديم والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الدهن للقصار وزوال الرطوبة
للاحراق ولما كانت هذه الاشياء راجعة الى تتميم العلة الفاعلية اذ تاثير الفاعل موقوف
عليها جعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية فلذلك جعلوا العلل اربعا وذكروا في
حصرها ان العلة اما جزء للمعلول او لا والاول اما علة مادية او صورية كما مر والثاني ان كان
لاجلها الفعل فهي الغائية والا فالفاعلية **فان قلت** يلزم من هذا ان يكون الشرط
فاعلا لانه مندرج تحت هذا القسم وفساده واضح اذ الثوب ليس بفاعل في الصبغ
وكذا زوال المانع وغير ذلك **قلنا** انهم قالوا علة فاعلية بطريق النسبة لا فاعل تم حاصله

واحدة من هذه العلل قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة اما من بابها بان تكون مثلا
مؤثرا في المؤثر كالنار المؤثرة في السخونة المؤثرة في الاحتراق وكالمادة للمادة كالمادة والجزء
للخشب الذي هو مادة للسرير وكالغاية للغاية كالتنظيم للجلوس على السرير وصورة
للصورة كالاستعدادات والاتصالات للهيئة الاجتماعية وآلة كالآلة التي
تصنع بها الآلة او من غير بابها كالمادة للفاعل او الصورة او الغاية او الشرط والفاعل
للمادة او الغاية او الشرط ولذا الباقي ثم بعض المعلولات قد يفتقر الى جميع هذه
العلل الخمس كالسرير وبعضها قد يفتقر الى البعض كالبسائط فانها لا تفتقر الى الجزء من المادة
والصورة بل الى الثلاث الباقية وقيل بعضها قد لا يحتاج الى غير العلة الفاعلية والغائية
كالمجردات وهذا على رأي الفلاسفة واما على رأي اهل الملة فهذا غير جائز لان ما صدر
من الله تعالى يكون بارادته وقدرته ومتعلق ارادته من الوقت والمادة وغير ذلك ليس
عندهم للمجردات وجود فالمجرد غير واقع لان الممكن لا يوجد عندهم بدون مادة وجزء
وغير ذلك فلا يتحقق المعلول عندهم باقل من الثلاث ثم العدمي جاز ان يكون جزءا للعلة التامة
كعدم المانع اذ هو شرط والشرائط داخلة في العلة التامة وهل يجوز ان يكون جزءا للعلة الفاعلية
ام لا فيه خلاف فمن زعم ان العدم لا يعلل به قال لا لان العدم نفي محض لا تاثير له اصلا
فهم اكثر المتكلمين ومن علم ان العدم يعلل به ذهب الى انه يجوز وهذا حق لانا نعلم ضرورة
ان عدم العلة مقتض لعدم المعلول كما ان عدم طلوع الشمس يقتضي عدم النهار او وجود
الليل واذا جاز ان يكون العدم علة بنفسه فكونه جزءا للعلة اولى وان وجود الغيم مع عدم
طلوع الشمس يقتضي الظلمة الشديدة وتزل العباد [illegible] جب الغم وامثال هذه كثيرة
فانكاره بعيد **قال** المصنف الثاني الى آخره **اقول** هذا الفصل في العلة
الفاعلية وفيه بحثان الاول العلة الفاعلية هي ما يفيد تحقق الشيء وهو اما مختار وهو
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يجب تاثيره شاء او لم يشأ كالشمس
في افاضة النور والنار في افاضة الحرارة وكل منهما اما علة للوجود بان يحصل نفس
الوجود منه او علة للبقاء بان يحفظ الوجود بعد ما حصل وقد يكون الشيء الواحد
علة للوجود والبقاء معا لان المؤثر اذا كان مفيضا للوجود افاضة تامة تستغني
المترشحة عن الغير فيدوم بدوامه كمماسة النار للاحتراق فانها كافية في وجوده
وبقائه وككون الشمس طالعة في افاضة وجود النهار وبقائه وقد يكون علة لاحدهما
دون الاخر كالبناء فانه مع افعاله المخصوصة علة لوجود البناء دون البقاء فان البقاء
انما يكون بشدة التيام الاجزاء والدعائم والاساطين وعدم وروده المنهدم فعلم ان علة
البقاء قد تبقى بافاضة الوجود كما في مماسة النار وطلوع الشمس وقد تبقى [illegible] كما
في شدة الالتيام ثم علة البقاء جاز ان تكون مع الحدوث كما في البناء فان علة بقائه
وهي شدة الالتيام والدعائم وغير ذلك كانت مع حدوثه وجاز ان تكون بعد الحدوث

كاشتعال الفتيلة بمماسة النار فانه يحصل بها وبقاؤه يفتقر الى انضياف الدهن
فاذا اضيف اليه الدهن بقي والا فلا وانكر اكثر المتكلمين علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن
حالة البقاء يستغني عن السبب لكون وجوده ح اولى من العدم وسيجيء هذا البحث
ان شاء الله تع البحث الثاني اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه اي يكون بسيطا غير ماخوذ
معه معنى آخر هل يصدر منه بدون اختلاف الآلات والشرايط والقوابل اكثر من
واحد ام لا فقال المليون نعم وانكره الفلاسفة والمعتزلة اما اذا اختلف الآلات او
الشرايط او القوابل فاتفقوا على جواز صدور الكثرة منه مثال اختلاف الآلة كما في شعاع
الشمس فانه يقتضي النضج بآلية الهواء الرطب والاحتراق بآلية الهواء اليابس مثال
اختلاف الشرط ما يكون في طبع الجسم فانه يقتضي الحركة الى حيزه بشرط الخروج عنه
والسكون فيه بشرط الحصول فيه ومثال اختلاف القابل كما في شعاع الشمس فانه
يؤثر في بعض الاجسام تاثيرا مخالفا لما يؤثر في آخر بحسب قبولهما كما في المعادن و
النباتات وغير ذلك فيسيل الدهن ويجمد اللحم وعلى هذا فبالحقيقة يكون اثر
المؤثر واحدا وانما يختلف بضميمة الآلة او الشرط او القابل بخلاف ما اذا لم يختلف شيء
من الآلة والشرط والقابل فانه لو حصل منه الكثرة وقد سقط حكم الآلة والشرط و
القابل عن درجة الاعتبار فيكون قد صدر منه الكثرة من جهة واحدة هذا تحقيق هذا
الموضع والظاهر ان هذا اراد المتاخرين اذ قول القدماء ما يدل على نفي صدور الكثرة مطلقا
دل عليه عموم حججهم وخصوص مذهبهم في العقول والنفوس كما يجيء واذا عرفت هذا فلنرجع
الى ما قالوا وافقات الفلاسفة والمعتزلة لو صدر عن الواحد بالتفسير المذكور اثنان
فيكون مصدرا لهما فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للآخر بدليل انه قد يعقل
كونه مصدرا لاحدهما مع الذهول عن كونه مصدرا للآخر وهذا آية المغايرة ولان كونه
مصدرا لاحدهما نسبة بينه وبين ذلك الواحد فكونه مصدرا للآخر نسبة بينه
وبين الآخر والنسبة بين الشيء وبين شيء غير النسبة بينه وبين الآخر ضرورة واذا
كان المفهومان متغايرين فاما ان يكون احدهما او كلاهما داخلا في حقيقة المصدر او
لم يكن شيء منهما داخلا ولا سبيل الى شيء منها وذلك لانه لو كان احدهما او كلاهما داخلا
يلزم تركب المصدر والتقدير انه بسيط وان كان كلاهما خارجا كانا معلولين للمصدر
لانهما من مقتضيات ذاته فكونه مصدرا للآخر كما مر وعلى هذا فاما ان ينتهي الى التركيب
او يتسلسل وكلاهما محال هذا هو المشهور في كتب الفلاسفة والجواب ان كون الشيء
مصدرا للآخر امر اضافي وستعلم ان الاضافات كلها اعتبارية وح نختار انهما خارجان
عن ذات المصدر وقولهم ح يكون المصدر مصدرا لهما قلنا الامر الاعتباري لا
يحتاج الى علة وح لا يلزم التسلسل وهذا الجواب ذكره الامام وهو لا يقطع الكلام
لانهم ينازعون في كون الاضافات اعتبارية ويؤول البحث الى هذا ويبقى حجر العقل

والقابل بل الطريق اي يقال لا بد من ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم يكن
لا يتم ما ذكرتم لانه ح لا يحتاج الى العلة على تقدير الخروج وان كان صفة حقيقية يلزم المحال
لانه ح يكون للمصدر جهة اخرى لها مدخل في التاثير فلا يكون المصدر واحدا من جميع الوجوه
والتقدير بخلافه فان قلت لا بد وان تكون المصدرية مستثناة عن نفي الصفات
في هذا البحث اي لا تكون للمصدر صفة الا المصدرية اذ كلامهم في الواحد الذي يكون
مصدرا وح يكون المصدرية ساقطة عن اعتبار الجهة قلت اذا لم يجعل
المصدرية جهة اخرى غير الذات يلزم وجوب ان يصدر من الواحد اكثر من واحد
وهو الاثر والمصدرية فيبطل دليلكم وايضا لو كانت المصدرية صفة حقيقية
للزم صدور كثرة غير متناهية محصورة بين حاصرين بين الواحد لان الاثر صدر منه
ومصدريته ايضا صدرت منه وكذا مصدرية مصدريته وعلى هذا الى
غير النهاية مع انها محصورة بين الاثر والمصدر وايضا لو صح ما ذكروا يلزم ان لا يصدر
عن الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له مغاير
له لكونه نسبة بينه وبين اثره ولانه يمكن تعقله مع الذهول عن كونه مصدرا فكونه
اما داخل فيه او خارج عنه يلزم اما التركب او التسلسل كما ذكروا فان قلت
المصدرية فما جاز ان تكون عين الذات بخلاف نسبة فان النسبتين المتغايرتين يمتنع ان
يكونا عين شيء واحد قلت ذكر الفرق بين بعد بيان المغايرة هذر الثاني لو صدر عن
الواحد شيء يلزم ان يصدر عنه اثنان وهو محال بما ذكروا وذلك لانه لو صدر عنه شيء
فكونه مصدرا لذلك الشيء مغاير له كما بينا في الوجه الاول وهو لا يجوز ان يكون جزءا له ه
لامتناع التركب فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان المعلول والمصدرية
فان قلت نحن نجوز ان يصدر من الواحد الكثير باختلاف الآلات والشرايط و
القوابل وهنا كذلك لانه صدر المعلول عنه من جهة المصدرية والمصدرية
من جهة مصدرية اخرى بينها وبين المصدر قلت ح ابطلتم مذهبكم بالكلية
لانه ح جاز ان يصدر من الواحد اشياء باعتبار المصدريات وهذا عين مذهبنا
وانتم في ابطال هذا هذا تقرير ما في الكتاب وايضا ينتقض دليلهم بما جوزوا من صدور
الكثير باختلاف الآلات والقوابل والشرايط لانه ح يصدق ايضا ان كونه مصدرا
لهذا بهذه الآلة غير كونه مصدرا لذلك او بهذا الشرط وبذلك او بهذا القابل وبذلك
فجميع ما ذكرتم حاصل بالكلية الحجة الثانية لهم انه اذا صدر عنه آ و ب يلزم صدور
آ عنه مع عدم صدوره من الجهة الواحدة وذلك لانه لو صدر عنه آ و ب و ب
ليس آ وليس آ عدم آ فيلزم صدور آ عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة لانه عدم
من جميع الوجوه وذلك محال والجواب انه ح يلزم صدور آ عنه وصدور ما ليس
آ لا صدور آ مع عدم صدوره على ان بهمنيار كان من حكماء المجوس كتب الى الرئيس ابي

على بن سينا ان يرشده الى برهان يعول عليه فافاده هذه الحجة وهو اعتراض عليها
بالاعتراض المذكور فما وجد منه الا السكوت وبيّن في الكتاب هذه الحجة على وجه يندفع
به الاعتراض بتمامه فذكره الرئيس في غاية الظهور وتقريرها في الكتاب انه اذا صدر عنه آ و ب
يلزم صدور آ عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة لان آ ليس ب وليس ب نقيض ب
فاذا صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب لامتناع اجتماع النقيضين فلم يصدر عنه
آ والا لصدر ليس ب فيلزم صدور آ مع عدم صدوره عنه وكذا يلزم صدور ب وعدم
صدوره لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ فاذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس آ لامتناع اجتماع
النقيضين فلم يصدر عنه ب والا لصدر ليس آ فيلزم صدور ب مع عدم صدوره ولا يلزم ه
ذلك في المركب لان المركب لا بد له من جهتين او جهات فجاز الصدور عن جهة وعدم
الصدور عن جهة اخرى كالجسم مثلا فانه جاز ان يصدر عنه بجهة الابعاد الحصول في
الحيز وبجهة جوهريته عدم الحصول فيه والمحال انما يكون ان لو كان ذلك من جهة واحدة
وهذا التقرير ليس في كتب القوم وانما المسطور فيها ما ذكرناه اولا ولم يتعرضوا ايضا الى فائدة قوله
من جهة واحدة وجوابه ان وجود الشيء جاز على جهتين وجوده لذاته ووجوده لغيره
كالسواد مثلا فانه جاز ان يكون وجوده بالنسبة الى ذاته وجاز ان يكون بالنسبة الى الغير
بان يكون ثابتا له ونقيض الاول سلبه عن ذاته لا سلب وجوده عن الغير لان اتحاد الموضوع شرط
في التناقض بل سلب وجوده عن الغير نقيض وجوده لذلك الغير والاول جاز مع عدم نقيض
الثاني بل كل موجود كذلك فان الانسان موجود في ذاته ومسلوب عن الفرس وبالعكس وكذا
في غيره كل من الانواع والاشخاص وح جاز وجوب في نفسه مع سلب وجوده عن الغير ه
فجاز صدورهما معا ولا يلزم التناقض الحجة الثالثة انهم استدلوا بتسخين النار وتبريد الماء ه
اسندوا الاثر وبناه على اختلاف طبيعة النار والماء بتغاير الاثار دليل على تغاير المؤثرات
فيكون تغاير الاثر مستلزما لتغاير المؤثر فمتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الاثر متعددا والجواب
ان الاستدلال على تغاير المؤثر انما يكون بتخلف اثر كل واحد منهما عن الآخر لا باختلاف الاثار
وذلك لانه متى تخلف التسخين عن الماء والتبريد عن النار علم اختلافهما ولئن سلمنا ذلك
في النار والماء لكن هذه قضية جزئية ودعويكم كلية والقضية الجزئية لا تصحح الحكم
الكلي لجواز تخالف احكام الجزئيات واشتهر بين المتأخرين حجة اخرى زعموا انها كافية في
هذا المطلوب وهي انه لو صدر عن الواحد من جميع الوجوه آ و ب فبجهة صدور آ عنه
غير جهة صدور ب ضرورة اختلاف آ و ب فيكون للمصدر جهتان فلا يكون واحدا من
جميع الوجوه والتقدير بخلافه ثم قالوا نعم هذا من اعتبار احوالنا فانا مع اختلاف
الجهات فيما لا يمكننا تعالنا الا لتكثر ارادتنا واغراضنا [illegible] واحدة واعتبار واحد لم يحصل
منا [illegible] واحد والجواب من الاول ان هذا انما يصح ان [illegible] كان آ و ب متخالفين بالماهية
اما اذا لم يكن فلا فان قلت كل شيئين فرضنا فلا بد وان يتخالفا اما بالماهية او بامر

والضعيف كالسواد الشديد والسواد الضعيف او بشيء من العوارض والا لما تحققت
الاثنينية والمصدرية كما افاده فما افاد ما يختص بكل منهما والمختص لا بد وان يتخالف ذاتاهما ه
بالحقيقة فقد صدر عنه مختلفان بالحقيقة قلت لا نسلم ان حصول العرضي عنه يوجب
اختلاف جهته وانما يوجب ان لو لم يكن صادرا عنه بتوسط المعروض او شرطيته اما اذا كان
فلا كما هو مذهبكم وايضا لو صح هذا لوجب ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا اذ كل شيء
فرض فلا بد من عرضي يخالفه بالحقيقة كالتعين وغيره وح يلزم اختلاف الجهة كما ذكرتم
وعن الثاني ان كل ماهية معينة مختصة بشيء واحد فلا يحصل منها غيره ضرورة واما
من حيث هي فقد يصدر عنها اشياء هذه هي الحجج المسطورة في كتبهم مع ما يرد عليها والحق
انه جاز صدور الاكثر من الواحد لما عرفت في الصحيفة الثالثة ان الجاعل لا يمكن بدون
صدور الاثنين الماهية والوجود فان قلت الماهية موصوفة والوجود صفة
والموصوف متقدم على الصفة فيكون الصادر اولا الماهية وبشرطيتها الوجود فلا
يكون صدور الاثنين من جهة واحدة قلت تأثير المؤثر في نفس الماهية وجعلها من
حيث هي في الخارج عين تحصيل وجودها اذ بمجرد ذلك التأثير والجعل تحصل الوجود فلا
يكون احدهما واسطة للآخر فيكون صدور الاثنين من الواحد من جهة واحدة وايضا ما ذكره
منقوض بالنقطة المركزية فان مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم
كونها محاذية لاخرى ايضا من المحيط فان كان احدهما او كلاهما داخلا في النقطة المركزية لزم
تركبها وان كانا خارجين تكون النقطة مصدرا لهما لانهما يصدران منها ولزم اما التركيب
او التسلسل كما ذكروا بعينه فدليلهم متحقق هنا مع ان النقطة المركزية محاذية لاكثر
من واحد فان قلت المحاذاة اعتبارية قلت المصدرية ايضا كذلك
فعليكم بيان الفرق واورد طائفة من المتأخرين نقوضا اخرى فقالوا لو صح ما ذكرتم لزم ان
لا يسلب عن الشيء الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الواحد الا بواحد وان لا يقبل شيء
واحد الا واحدا وكل ذلك باطل واجاب بعضهم عنها بان سلب الشيء عن غيره و
الاتصاف بغيره وقبول الشيء للشيء لا يعقل الا بين اثنين ونحن نجوز ان تصدر عن الواحد
باعتبارات متغايرة وانضمام اشياء معلومات كثيرة بخلاف المصدرية لانها
عبارة عن كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول وهذا المعنى لاحق للذات من
حيث هي لا باعتبار المعلول فلا يحصل هنا الكثرة وهذا ليس بشيء اذ يمكن في السلب
والاتصاف والقبول اعتبار هذا ايضا كما يقال كون الذات بحيث يسلب عنها
شيء وبحيث يتصف بامر وبحيث يقبل ثم نقل عن المتكلمين شكان ذكرهما الامام في
كتبه فالاول لو لم يصدر عن [illegible] الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان الا [illegible] لا يكون
احدهما علة للآخر لا بوسط او [illegible] وسط لانه ح يصدر عن الله تعالى واحد وعن ذلك الواحد
واحد آخر [illegible] الى آخر الموجودات وذلك باطل ضرورة ان زيدا ليس علة لعمرو

وبالعكس وكذا في غير ذلك واجاب الامام نصير الدين الطوسي وكتب فيه رسالة
مشتملة على عدة اوراق حاصلها ان معنى قول الفلاسفة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ان الواحد بدون اعتبار شيء واحد آخر معه لا يصدر عنه الا الواحد اما اذا اعتبر
معه شيء آخر فجاز ان يصدر عنه اكثر من واحد مثلا اذا صدر عن الواجب آ جاز ان يصدر
عنه مع آ واحد آخر ب مثلا وعنه مع ب آخر ج وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه
مع كل اثنين منها واحد آخر مثلا يصدر عنه مع آ و ب واحد آخر د ومع ب و ج آخر ه ومع
د و ه آخر وعلى هذا في كل اثنين من تلك المعلولات الغير المتناهية ثم يصدر عنه مع
كل ثلثة منها واحد آخر وعلى هذا في كل اربعة وخمسة الى ما لا يتناهى واذا صدر عنه هذه
المعلولات الغير المتناهية فعن كل واحد من تلك المعلولات تحصل مثل تلك العدة
بعين ما ذكرنا فيلزم سلاسل غير متناهية فح لا يلزم كون كل واحد من كل الشيئين علة الآخر لجواز
ان يكون احدهما من سلسلة والآخر من اخرى هذا حاصل معنى تلك الرسالة وفيه
نظر لانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر عنه مع ذلك الواحد واحد آخر فيكون له تاثير في
الاول بلا شرط وفي الثاني بشرطية الاول فكونه مصدرا للاول بلا شرط غير كونه مصدرا
للثاني بالشرطية ويلزم اما التركيب واما التسلسل كما ذكروا ثم اعلم ان هذا الجواب لا يناسب
اصلهم على انهم ذهبوا الى خلاف ذلك لانهم قالوا صدر عن الواجب العقل الاول
ومن العقل الاول عقل وفلك ونفس الى العقول العشر كما يجيء مذهبهم وما قالوا انه
صدر عن الواجب والعقل الاول شيء آخر ولعلهم انما احترزوا عن هذا لانه لا يلزم ما ذكرنا
الآن بل يمكن ان يجاب عن هذا بما يناسب اصلهم وهو ان يقال انما يلزم ان يكون احد
الشيئين علة للآخر ان لو كان كل موجود واحدا من جميع الوجوه وليس كذلك فان ما صدر
عن الواجب او عن غير الواجب فلا بد له من وجود صادر عن الواجب ومن ماهية
تقبل ذلك الوجود عن الواجب ومن امكان لان معلول الشيء لا بد وان يكون ممكنا وح
لا يجب صدور الواحد عنه بل جاز ان يصدر عنه بكل جهة شيء آخر وح لا يلزم ان يكون
كل موجودين فرضا في سلسلة واحدة فلا يلزم علية احدهما للآخر ثم الثاني الجسمية تقتضي
الحصول في المكان وقبول الاعراض فقد صدر عنها شيئان مع انها شيء واحد وفيه
نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه بل فيها التركيب من الابعاد والمادية
والتاليف والامكان فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض للمادية و
قالت الفلاسفة الواحد ايضا لا يكون فاعلا وقابلا معا لان الفاعلية غير القابلية ضرورة
فهما اما داخلان في ذلك الواحد او احدهما او كلاهما خارجان والاول والثاني توجب
التركيب والثالث التسلسل كما مر وقد ذكرنا [illegible] هذا وعرفته وتمسكوا ههنا
[illegible] بهذا البحث في الاول وهو ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان
[illegible] له ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب [illegible] فلو

كان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء يلزم ان يكون النسبة الواحدة بالامكان والوجوب
معا والجواب ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والامكان العام لا ينافي الوجوب
لان معناه سلب الضرورة عن الجانب المخالف وهذا يجتمع مع الوجوب فان قلت
الامكان ههنا الامكان الخاص لان عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول كزيد القابل
للكتابة واذا لم يجب وجوده ولا عدمه يتحقق الامكان الخاص قلت سلمنا انه لا يجب
وجوده في بعض الصور لكن لم قلتم انه لا يجب في شيء من الصور بل يجب في لوازم الماهيات
فانها قابلة للوازمها ضرورة مع انه يجب وجود المقبول وايضا لو اشترطوا في تلك النسبة
الامكان الخاص فكيف يمكنهم الاستدلال على نفي صفات الله تعالى بانه لو كان له صفة يلزم
ان يكون ذاته فاعلة وقابلة لها وهو محال لانه ح يمتنع كونها قابلة لانتفاء الامكان الخاص
هناك قال الفصل الثالث الى آخره اقول لما فرغ من احكام العلة
الفاعلية شرع في احكام باقي العلل وهي المادية والصورية والغائية العلة المادية
هي ما به الشيء بالقوة اي هي من حيث هي لا تقتضي الا كون الشيء بالقوة كالخشب للسرير
والسطح والخط المحيط للدائرة فانه تحصل من اجتماعهما صورة الدائرة وانما قيل
العلة المادية بالنسبة لتندرج فيها المادة الحقيقية وهي المادة الاولى اعني
هيولى الجسم والثانية وهي مادة المركبات كالخشب للسرير والحديد للفاس وما
يسد مسد المادة الحقيقية كالسطح والخط للدائرة وكذا قيل العلة الفاعلية
ليدخل الفاعل وهو المختار والموجب وكذا قيل الصورية ليدخل الصورة الحقيقية
وهي الهيئة المحسوسة كالصورة السريرية وما يجري مجراها كالصورة النوعية وكذا
الغائية لتندرج فيه الغاية الحقيقية وهي ما يؤدي الطبيعة اليه كحصول الثمر
من الشجر والغاية العرضية وتسمى الغرض ثم المادة قد تحمل الصورة لا بمشاركة شيء
آخر كالهيولى للصورة الجسمية وقد يكون بمشاركة آخر اما مع الاستحالة كالخبز للصورة
الدموية فانه قد يحمل الصورة الدموية بمشاركة جسم آخر من الاجسام الغذائية و
يكون ذلك مع الاستحالة للخبزية الى الحالة الدموية واما لا مع الاستحالة اما مع
الحصر كالبدن مع النفس للصورة الانسانية فانه تنحصر حاملها في البدن والنفس و
كالسطح والخط للصورة الدائرة او لا مع الحصر كالاشخاص للصورة العسكرية فان
حامل الصورة العسكرية اشخاص لا تنحصر في حد فان العسكرية تتحقق من الف ومن مائة الف
وما فوقهما ثم العلة الصورية هي ما به يصير الكلية بالفعل كالصورة السريرية للسرير و
الصورة الحاصلة للدائرة باجتماع السطح والخط المحيط والصورة التي [illegible] للبيت
باجتماع اجزائه ثم صورة [illegible] صورة الماء مثلا لها ثلاث اعتبارات [illegible] باعتبار
تسمى صورة وهو اعتبار [illegible] مقومة للنوع ومبدأ للآثار المختصة بالنوع باعتبار
تسمى طبيعة وهو اعتبار كونها مبدأ قريبا للتغيرات [illegible] وثباته [illegible]

الحكم بانها مبدأ اقرب للتغيرات بحاله وثباته بالذات قوله بالذات اى التغير و
والثبات الذاتيين لمحله كتغير الماء مثلا من السخونة الى البرودة فان هذا التغير ذاتي
للماء اذ طبيعته تقتضي البرودة بخلاف تغيره من البرودة الى الحرارة فانه يكون
الخارجي وكثباته على البرودة فانه بذاته وانما قيدهما بالذاتي ليخرج ما هو مبدأ للتغير
والثبات العرضي كتغير الماء من البرودة الى الحرارة بسبب ملاقاة المسخن وكثباته على
الحرارة بالمسخن فانهما عرضيان فلا يسمى المسخن ح طبيعة للماء وباعتبار تسمى قوة
اذ القوم عرفوها بانها مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث انه آخر وسيجيء هذا التعريف
بحقه في موضعه وصورة الماء كذلك فانها توجب التغير في غير الماء من تبريد الاجسام
وترطيبها لانها لو تغايرت في البسيط ولكل منها اثر فيلزم ان يكون في البسيط مبادي
الآثار وفيه بحث لان هذا انما يصح في البسائط الحقيقية لا كالماء اذ فيه تركيب من
المادة والصورة جسمية ونوعية واما المركبات فقد تركب صورها من صور
بسائطها كصورة الترياق فان صورته النوعية مركبة من صور بسائطه اذ توجد
خاصية مشتملة على خواصها وكذا صور جميع المعاجين وقد تركب من اجتماع بسائطها
كالصور الاجتماعية لصورة البيت فانها مركبة من اجتماع اجزاء البيت ثم العلة
الغائية وهي العلة الايجادية علة بماهيتها ومعلولها اذ تقدمها انما يكون في العقل لان
الفاعل ما لم يتصور الغرض من الفعل لم يفعله فهي علة لعلية العلة الفاعلية وهي متأخرة
بوجودها عن المعلول لان وجودها الخصوص انما بعد تحقق المعلول فهي علة للمعلول
بماهيتها ومعلولة له بوجودها ثم الغاية اما ان تترتب على السبب دائما او اكثريا او
اقليا فان كان ترتبها دائما او اكثريا تسمى غاية ذاتية كالموت على الذبح فانه دائمي
والاسهال على شرب السقمونيا فانه اكثري وان كان مساويا او اقليا تسمى غاية اتفاقية
كترتب وجدان الكنز على حفر موضع فانه انما يكون اقليا ومثال المساوي كمن سافر الى بلد
معين لطلب شخص بزيارت توجده في نصفها دون النصف وانما سمي الاول ذاتيا
لان ما يكون بطريق الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا بل يكون ذاتيا للسبب وهذا ظاهر وما يكون
مساويا او اقليا يكون اتفاقيا اذ لو كان لذات السبب لكان طرف الوجود راجحا وانما
يكون ذلك لتخلف بعض ما لا بد منه عن السبب في الاكثر فهذا فيما يكون اقليا فان
من جملة ما لا بد منه مسامتة الحفر للكنز وهذا في الاكثر يتخلف عن السبب وفي المساوي
تخلف مثل ما لا يتخلف ثم الامور الاتفاقية انما يكون اتفاقية بالنسبة الى من لا يعلم
اسبابها التامة واما في نفس الامر فلا اتفاقية اذ كل امر وجد فلا بد له من سبب تام فاذا قيس
اليه كان [illegible] ثم الفعل الاختياري ان كان مبدأه [illegible] كالتخيل فقط اما الى لذة كما
في [illegible] كاللعب باللحية او الى الحكم كما في الجزاف كالحكم [illegible] يريدون حجة وفكر و
ان كان مع [illegible] نفسانية باعثة بلا روية فهو العادة وان كان مع روية وغرض

فهو الكسب ان لم يكن بطريق الغلط والا فهو فعل عبثي او نسياني **قال الرابع الى آخره اقول**
هذا الفصل مشتمل على ابطال الدور والتسلسل اما الدور فهو توقف الشيء على المتوقف
عليه فباطل لانه لو توقف شيء على المتوقف عليه لزم توقفه على نفسه لان الموقوف
على الموقوف موقوف مثلا اذا توقف آ على ب وب على آ لزم الدور وتوقف كل منهما
على نفسه واذا توقف على نفسه لزم تقدمه على نفسه وكلاهما محال فان قلت
اتفقت الآراء على ان الماهية من حيث هي جاز ان يكون علة لشيء كماهية الثلاثة
للفردية والاربعة للزوجية والنار للحرارة وحقيقة الواجب لوجوده فح لم لا يجوز
ان يكون ماهية احدهما علة لتحقق الآخر وتحقق الآخر علة للحقيقة وح لا يلزم توقف
الشيء على نفسه ولا تقدمه على نفسه غاية انه يلزم ان يكون ماهية احدهما علة لوجوده
لكونها ح علة لما هو علة لوجودها قلت لا يكون هذا من الدور كما عرفت توقف
الشيء على المتوقف عليه وهنا ليس كذلك ويعوض المحذور وهو توقف الشيء على نفسه
وتقدمه عليها لان الماهية اذا كانت علة لشيء فما لم يتحقق لم يتحقق معلولها ضرورة ان
المعدوم لا يوجد شيئا في الخارج فما لم يتحقق ماهية الثلاثة لا يتحقق فرديتها وكذا الحكم في النار
مع الحرارة والماهية غير متحققة في الخارج قبل الوجود غير متقررة فح يتوقف تأثيره
الماهية على وجودها فيكون وجود معلولها متوقفا على وجودها فلو كان وجودها متوقفا
على وجود معلولها لزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها فان قلت انتم
ذهبتم الى ان حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها في الخارج فلو كان
التأثير متوقفا على الوجود لزم تقدم وجود الواجب على نفسه وهو محال قلت
حقيقة الواجب متقررة كذلك فان تلك الحقيقة في نفسها وبالنسبة الى الخارج
والامكان واجبة اذ الاحتياج ح في ذلك الى منفصل فجاز ان يكون مقتضية
لوجودها بدون شرط الوجود وايضا لو كان معلول الماهية صفة موجبة لوجود
الماهية لزم ان يكون الماهية علة لوجودها فلزم ان يكون الماهية واجبة والكلام
في الممكن وان كان منفصلا [illegible] تأثيرها بدون الوجود اذ اشكال تأثير الماهية
في المنفصل انما يكون بعد الوجود واما النظرية المتصل واعترض الامام على
قولهم الموقوف على الموقوف موقوف وقال العلة القريبة كافية في وجود المعلول
ح لو فرض وجودها بدون وجود المعلول وان لم توجد العلة البعيدة فالمعلول
بالحقيقة لا يتوقف على العلة البعيدة نعم ان الموقوف على الموقوف يجب ان يكون
موقوفا وجوابه ان المعلول اذا لم يكن موقوفا على العلة البعيدة على تقدير وجود
القريبة مع عدم البعيدة [illegible] لا يكون كذلك في نفس الامر وانما يلزم لو كان
ذلك التقدير واقعا [illegible] وهو محال فان قلت [illegible] التقدير واقع اذ قد
يحصل [illegible] مع عدم [illegible] قلت العلة البعيدة

ان يكون عند وجود المعلول كطلوع الشمس عند وجود النهار المعلول لطلوع الشمس و
لا يجب بل يجب ان يكون في الجملة كوجود الجد في الجملة لوجود الابن لان ما يثبت بالنسبة الى
الاب ايضا بهذا المعنى فعدم العلة البعيدة كمنافع العلة القريبة انما يكون ان لو اجدة
عدم منافع العلة القريبة وايضا وهذا المحال ضرورة وان قلت فهنا شكان فالاول ه
يصدق آ مساو لب وب مساو لج ولا يصدق ان آ مساو لج مع صدق قولنا مساو
المساوي مساو والثاني الابوة موقوفة على البنوة والبنوة على الابوة وهذا دور فالدور واقع و
كذا في سائر الاضافات قلت الجواب عن الاول ان نسبة المساواة واحدة بالقياس
الى طرفيها وكذا نسبة التباين فقولنا آ مساو لب معناه آ وب متساويان وكذا معنى قولنا
ب مساو لا معناه هذا فقولنا آ مساو لب بعينه كقولنا ب مساو لا في المعنى وانما التفاوت في
اللفظ ومعلوم ان المقدمة الواحدة لا تنتج شيئا بخلاف قولنا آ موقوف على ب وب موقوف
على آ فانهما مقدمتان متغايرتان فان قلت نقول هكذا آ مساو لب وب مساو لج
وج مساو لد ولا يصدق آ مساو لد مع تغاير المقدمات الثلاث قلت هذا هو القياس
المركب وثبت في العلوم الحقيقية ان القياس المركب انما ينتج ان لو انتج كل من المقدمتين
نتيجة تنتج تلك النتيجة مع مقدمة اخرى نتيجة وهي مع اخرى كذلك الى ان ينتهي وههنا
نتيجة المقدمتين الاوليين قولنا آ مساو لج وهي مع قولنا ج مساو لد فلا ينتج شيئا كما مر
وعن الثاني ان التوقف على قسمين توقف التأخر وهو ان يكون الموقوف عليه بحيث متى
لم يوجد لم يوجد الموقوف كتوقف الكل على الجزء والمعلول على العلة المنفردة والمشروط على الشرط و
الدور في هذا التوقف محال وتوقف المعية وهو ان يكون الموقوف متوقفا على كونه
الموقوف عليه معه لا سابقا بحيث ما لم يوجد لم يوجد بل بحيث لا يوجد الا معه
كتوقف المضافات ويسمى هذا الدور دور المعية هذا ما سنح لي في الجواب الدهر
واما التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية توقف كل واحد على الآخر فباطل وذكر الحكماء
في ابطاله وجوها نذكرها مع ما يرد عليها وما سنح لنا والمشهور عند الحكماء ان السلسلة
لو وجدت لكانت ممكنة لتركبها من افراد ممكنة فلابد لها من علة مستقلة والعلة
المستقلة بالخارج في التأثير لا تعاون وتلك العلة اما مجموع الآحاد او كل واحد منها
او بعضها او الخارج عنها ولا سبيل الى شيء منها اما الاول وهو ان يكون العلة مجموع الآحاد
فباطل لان المجموع نفس السلسلة فلو كان العلة هو لزم كون الشيء علة لنفسه وهو محال
لان العلة متقدمة وتقدم الشيء على نفسه محال وكذا الثاني وهو
ان يكون العلة كل واحد لانه ح يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
و[illegible] بطلانه وكذا الثالث وهو ان يكون [illegible] بعض الآحاد لان ما يكون علة
للسلسلة لابد وان يكون علة لكل احد من الآحاد اذ لو كان [illegible] منها بغيرها لكانت العلة
[illegible] مستقلة احدهما والتقدير بخلافه واو كانت [illegible] بكل واحد

38

من الآحاد لزم كون ما علة لعلتها التي في السلسلة لانها من جملة آحاد السلسلة ولنفسها لكونها
من الآحاد وذلك محال وكذا الرابع وهو ان يكون العلة خارجة عنها لان الخارج من كل
الممكنات بل واجبا فيلزم انتهاء السلسلة الى واجب الوجود وهذا هو المشهور وفيه نظر
اذ لا نسلم ان البعض ليس بعلة قوله لو كان كذلك يلزم كونها علة لعلتها ولنفسها اذ علة
الكل لابد وان يكون علة لكل واحد اذ لو كان بعض الآحاد بالغير لزم ان لا يكون العلة مستقلة
قلنا لا نسلم انها ح لا تكون مستقلة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك الغير جزء العلة وح
لا يلزم خروجها عن الاستقلال لان الشيء انما يكون علة مع اجزائه كما يكون ما بعد المعلول
الاول الى غير النهاية علة للسلسلة ويكون كل فرد من آحاد السلسلة واقعا بجزء منه فان قلت
هذا البعض محتاج الى العلة ايضا ويعود الكلام في علته كما مر ولزم الانتهاء الى الواجب
قلت علته تكون ما بعد معلوله الاول وكذا علة تلك العلة وعلى هذا الى غير النهاية
ولا نسلم ان الخارج من هذه الجملة خارج من جملة الممكنات وانما يكون كذلك ان لو اشتملت
هذه الجملة على جميع الممكنات ولئن سلمنا ان الخارج عنها واجب لكن لا نسلم انتهاء الممكنات
اليه اذ ما لزم من قولكم الا كون الواجب علة للسلسلة لا انتهاء الآحاد اليه ويشكل الا مام
بان الجملة والمجموع انما يطلق على المتناهي قلنا لا نسلم اذ يقال جملة متناهية وجملة غير متناهية
ولان الجملة عبارة عن افراد مجتمعة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان قلت
يمكن معارضة هذه الحجة بان يقال لو كانت السلسلة موجودة لما كانت ممكنة والا ه
لاحتاجت الى علة وذلك محال لان علتها اما نفسها او كل واحد منها او بعضها او الخارج منها
ولا سبيل الى شيء منها كما ذكرتم قلنا جواب هذا سهل لان هذا اثبات المحال على تقدير نقيض
المدعى وهو مما يفيد المستدل فيرده في لزوم ذلك وعدمه بان يقال لو كانت ه
موجودة لكانت اما ممكنة او ليست بممكنة ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما ذكرتم
واما الثاني فلما ذكرنا ويمكن تقرير هذا البرهان بوجه حسن وهو ان يقال لو وجدت ه
السلسلة فلابد لها من علة مستقلة وهي اما ماهيتها او نفسها او بعضها او خارج عنها
او المركب من الداخل والخارج والثلاثة الاولى مع الخامس باطل ضعيف الرابع وهو كون العلة
خارجة اما الاول فلان ماهيتها لو كانت علة لها يلزم كون السلسلة واجبة الوجود ه
لان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده وذلك محال لكونها مؤلفة من الآحاد الممكنة
واما الثاني وهو ان يكون نفسها اي الماهية مع التعين علة لوجودها فهو محال ايضا
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه واما الثالث وهو ان يكون البعض علة فمحال لان اي
بعض فرض من السلسلة كانت علة ذلك البعض اولى بعليته السلسلة من ذلك البعض
لان ما يقع به من آحاد [illegible] تعليلها مما يقع به اقل لان الاول ح [illegible] في
السلسلة يكون اكثر من [illegible] وعلة ذلك البعض يقع بها الكثرة فيقع بها ذلك البعض وما
يقع بذلك البعض وذلك البعض لا يقع به المعلول الاخير فعلم ان علة ذلك البعض اولى

بعلية السلسلة وكذا حكم الخامس وهو ان يكون علتها من الداخل والخارج لان كل ما اخذ
فرض يكون علته اولى بذلك كما مر فتعين كون العلة خارجة فان قلت فهنا قسمان آخران
ولم يثبتهم بطلانهما وهو ان يكون العلة مركبة من الماهية والخارج او من النفس والخارج
قلت هما باطلان ايضا اما المركب من الماهية والخارج فلما يعلم في العلة الخارجة
واما المركب من النفس والخارج فلما يتبين في القسم الثاني وهو كون العلة نفسها من لزوم تقدم
الشيء على نفسه واذا عرفت هذا فنقول اذا تعين القسم الرابع وهو ان يكون العلة ه
خارجة فتلك العلة لا بد وان تكون علة لبعض افراد السلسلة اذ لو لم تكن علة لشيء منها اصلا
يمتنع ان تكون علة للمجموع لانه متى تحققت السلسلة سواء وجدت في اولا واذا كانت علة
لفرد من الافراد يجب ان تكون طرفا للسلسلة وينتهي الافراد بها اذ لو كانت بعدها علة اخرى
لكانت هي داخلة في السلسلة لا خارجة هذا خلف فثبت انتهاء الآحاد بها وبطلت ه
السلسلة ويلزم ايضا كون تلك العلة واجبة اذ لو كانت ممكنة لكانت لها علة اخرى فيلزم
كونها داخلة في السلسلة والتقدير بخلافه فبهذا اعلم حكم المركب من الماهية والخارج
لان ذلك المجموع يجب ان يكون علة لفرد من افراد السلسلة كما عرفت ويلزم الانتهاء بها اذ
لو كانت لها علة اخرى فيكون للعلة الخارجة علة فيلزم دخولها في السلسلة ويلزم خلاف المقدر
ويلزم ايضا كونها واجبة كما مر فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير
النهاية علة للسلسلة كما ذكرتم في الحجة الاولى اذ لا يمكن ح ان يقال علة ذلك المجموع وهو ما
بعد معلوله الاول اولى بالعلية لانه مشتمل على علته وعلى غيرها من آحاد السلسلة فيكون
هو اولى من علته قلت الاولوية انما تثبت لزيادة التاثير في السلسلة لا لكونه اشمل
اذ لا مدخل لهذا في العلية وعلته اكثر تاثيرا منه لتاثيرها فيه وفيما صدر منه بخلافه
فانه لا يمكن ان يؤثر في علته وفيما صدر عنها اذ هو من جملة ما صدر عنها وقد سنح لنا
برهان اخصر واخف من الجميع وهو ان يقال لا بد للسلسلة من علة مستقلة غير بعض
منها اذ كل بعض فرض فعلته اولى بالعلية كما مر وتلك العلة لا بد وان توجد كل واحد
من آحاد السلسلة اما بوسط او بغير وسط والا لما كانت مستقلة ولكل واحد من تلك
الآحاد علة في السلسلة فيلزم توارد العلل على معلولات متخصصة وهو محال برهان آخر
اعم من الاول اي سواء كانت السلسلة من طرف العلة اي تسلسل العلل او من طرف
المعلول اي تسلسل المعلولات او من طرف العلة والمعلول جميعا او يكون من غير العلل
والمعلول يدل هذا البرهان على بطلانه في الثلاثة الاول كانت مختصة بما يكون من طرف
العلة اما الاول فلان السلسلة لو فرضت من طرف المعلول لجاز ان تكون علتها العلة ه
الاولى فيكون بعضها علة من غير تخلف اذ ليست [illegible] يلزم كونها علة لعلتها
فيكون داخلة لو خرجها واما الثاني فكذا لا يجوز ان يكون علتها بعضها وهي العلة الاولى
[illegible] علة [illegible] تكون اولى منها وكذا البرهان الثالث لا يبتني [illegible] المقدمة

وتقرير هذا البرهان ان نقول لو وجد عدد غير متناه فلا بد وان يكون مشتملا على عدة
الالوف بان يؤخذ كل الف منها واحدا بعدة ما به الف بائنة وعلى هذا ح لا يخلو من ان يكون
عدة الوفه مساوية لعدة آحاده او اكثر او اقل ولا سبيل الى شيء منها اما الاول وهو ان يكون
مساوية والثاني وهو ان يكون اكثر فظاهر بطلانه لان عدة آحاده تكون الف مرة مثل عدة
الوفه وهذا ضروري فيمتنع ان يكون عدة الالوف مساوية او اكثر من عدة الآحاد وكذا ه
الثالث وهو ان يكون عدة الالوف اقل لانها لو كانت اقل كانت آحاد السلسلة مشتملة على
تلك العدة مع زائد بعدة الآحاد فتنقسم الى جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بالقدر الزائد وهذا ضروري لا اشتباه فيه فح الجملة التي هي بقدر عدة الالوف لا تخلو من
ان تكون من الطرف المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى كل تقدير يلزم تناهي السلسلة
هذا خلف اما اذا كانت من الطرف المتناهي فظاهر اذ لا بد وان يكون لها مقطع وهو مبدأ
الجملة التي بقدر الزائد ولا بد من وجود هذا المبدأ في السلسلة والا لما كانت السلسلة من
الجملتين وكل مقطع فرض من السلسلة يكون الآحاد بينه وبين المبدأ متناهية والا يلزم ه
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اي المبدأ والمقطع وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بديهي
الاستحالة واذا تناهت عدة الوف السلسلة تناهت آحادها لان مجموع الآحاد مؤلف
من تلك العدة من الالوف والمؤلف من جمل متناهية هي الوف متناهية العدد ه
متناه ضرورة والا يلزم ان لا يكون عدة الالوف متناهية واذا كانت عدة الالوف من
الجانب الغير المتناهي يلزم ايضا تناهي السلسلة لان الجملة التي هي فضل آحاد السلسلة على
عدة الالوف تقع ح من طرف المبدأ ولا بد وان يكون بين المبدأ وعدة الالوف
من السلسلة آحاد متناهية لما مر فيكون الجملة التي هي الفضل متناهية وح يلزم ان
يكون عدة الالوف ايضا متناهية لان الفضل الذي هو اضعاف عدة الالوف لانه
تسع مائة وتسعة وتسعون مرة مثل عدة الالوف لما كان متناهيا كانت عدة الالوف اولى
بالتناهي ويلزم ايضا تناهي السلسلة بالطريق الذي ذكرنا وان كانت السلسلة من الجانبين
غير متناهية نفرض مقطعا ونتمم البرهان في كل من الشقين فان قلت هنا شبهة
فالاولى لا نسلم ان عدة الالوف اما مساوية لعدة الآحاد او اكثر او اقل لان هذا من خواص ه
الاعداد المتناهية الثانية اذا كانت عدة الآحاد غير متناهية كانت عدة الالوف ايضا
كذلك وح لا نسلم لزوم المقطع الثالثة لم لا يجوز ان توجد عدة الالوف في وسط السلسلة لا
في احد جانبيه الرابعة لا نسلم ان عدة الالوف توجد مجتمعة لم لا يجوز ان تكون متفرقة في
آحاد السلسلة في كل الف واحد قلت [illegible] عن الاولى ان من البديهي ان [illegible] عدة الالوف
اقل من عدة الآحاد لان [illegible] آحاد الف مرة مثل عدة الالوف فقد انحصر [illegible] الثانية ان
عدة الالوف اذا كانت [illegible] اقل من عدة الآحاد فلا بد وان تكون الآحاد [illegible] على جملتين
وهذا ضروري فلا بد من مقطع العدة والا لما كانت مشتملة على جملتين [illegible]

انى وجود ما فى الوسط ايضا يفيد تناهيها لحصول المقطعين المبدا والمنتهى وعن الرابع
انه اذا ثبت كون عدة الالوف اقل من عدة الآحاد لزم ان توجد فيها مجتمعة اذ الاقل
كما يوجد ايضا مجتمعا وهذا ضرورى واستدل العلماء على بطلان التسلسل بوجوه
فالاول لو وجدت السلسلة فبعد مرتبة من المبداء او مراتب جملة اخرى وتكون الجملة
الاولى مؤلفة من الجملة الثانية والقدر الزايد الذى حذف من المبداء وح لا يخلو من ان
ينطبق احدى الجملتين على الاخرى فى نفس الامر بان يقع الجزء الاول من احديهما فى مقابلة الجزء
الاول من الاخرى والثانى فى مقابلة الثانى والثالث فى مقابلة الثالث والرابع فى مقابلة الرابع
وهلم جرا او لا ينطبق فان انطبقت يلزم كون الجزء مثل الكل وكون الشئ مع الشئ كهو لا معه
وذلك محال وان لم ينطبق ينقص آحاد الثانية اذ لو لم ينقص لزم الانطباق واذا انتقصت
انتهت والجملة الاولى زايدة عليها بواحد ان اخذت الثانية بعد مرتبة واحدة او بقدر آخر
متناه ان اخذت بعد مراتب فهى ايضا متناهية اذ الزايد على المتناهى بقدر متناه وهذا
يسمى بالبرهان التطبيقى وهو منقول من الحكماء المتقدمين واعترض عليه طائفة
فقالوا لا نسلم انه لو كانت آحاد الثانية اقل انتهت فان تضعيف الواحد مرارا غير متناهية
اقل من تضعيف الاثنين بتلك العدة مع ان تضعيف الواحد غير متناه وهذا بالحقيقة
نقض اجمالى لهذه الحجة وللخصم ان يقول النقض انما يتوجه بالمتحقق فى الخارج لا بالمفروض
اذ المفروض قد يستلزم الخلف ويحقق الضعفين عين النزاع وقوم نقضوا هذه الحجة
بالازمنة الماضية والحركات الخالية والنفوس الناطقة فانها عند القائلين بهذه
الحجة غير متناهية مع جريان هذه الحجة فيها والقائلون بهذه الحجة تحرزوا عن دفع هذه
النقوض فتكلفوا وقالوا الشرط فى لزوم التناهى بهذه الحجة كون الآحاد موجودة دفعة
اما مع ترتيب وضعى كالخط الغير المتناهى فان ابعاضه والنقاط المفروضة عليه موجودة
دفعة مع ترتيب وضعى او مع ترتيب طبيعى كالعلل والمعلولات الغير المتناهية ليلزم
من انطباق الجزء الاول من الجملة الاولى على الجزء الاول من الثانية انطباق كل جزء من احديهما
على جزء من الاخرى والجملة على الجملة ويلزم المساواة بالانطباق والانقطاع بعدم الانطباق
واما الذى لا يكون آحاده موجودة دفعة كالازمنة الماضية والحركات الخالية
او يكون موجودة لكن لا يكون ترتب وضعى او طبيعى كالنفوس الناطقة فلا يلزم فيها ما ذكرنا
لجواز كونها غير متناهية وهذا ضعيف لان المراد بالانطباق ان كان ان يكون كل فرد من
احدى [illegible] فى مقابلة فرد من الاخرى فهذا لا يتوقف على كونها موجودة معا مع ترتيب
وان كان المراد ان ينطبق بالفعل كل فرد على فرد [illegible] فما ذكرتم محال لان الجملة الثانية
ليست [illegible] مغايرة الاجزاء للجملة الاولى بل هى مفروضة من اجزاء الجملة الاولى
ولا يمكن [illegible] تخصيص هذه الحجة بالقسم الاول لان التخصيص [illegible] انما يكون فى الكليات
[illegible] لقائل [illegible] عن العقليات فان احكامها بحسب طبايعها وذلك لا يختص

باحد المتساويين دون الآخر ولا مدخل للارادة فيهما وقال الامام فى هذه الحجة شئ دقيق لا
اجد اليه سبيلا وحل هذه الحجة ان نقول ان اردتم بالانطباق ما هو المشهور عند القوم
وهو الحاصل بالاطراف كما بين يدى فيجاز عدم انطباقهما قولهم ح انتقصت الثانية فتناهت
قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون عدم انطباقهما لعدم الطرف لا لتناهى الثانية وان اردتم انه يكون
لكل فرد من الاولى فرد من الثانية بحذائه كونهما منطبقين قولهم ح يلزم تساوى الجزء والكل
قلنا لا نسلم التساوى لم لا يجوز ان يكون ذلك لعدم تناهى افراد الثانية لانه ح لا انتها فى افرادها
الى حد لا يبقى لفرد من الاولى فرد منها لا لتساوى افرادهما وذلك كما انهم ذهبوا الى ان الجزء له
ينقسم بعدد انقسام الجبل الى غير النهاية مع انا نسلم ضرورة ان عدد اجزاء الخردلة اقل من
عدة اجزاء الجبل لان اضعاف الخردلة وتحير قوم من المتاخرين كاثير الدين الابهرى ونجم الدين
الكاتبى القزوينى فذكروا فيه وجوها واهية منها انه لا نسلم ان الثانية ان لم تنطبق على الاولى
بالتوهم انقطعت فانه يجوز ان يكون عدم انطباقهما عليها لعجزنا عن توهم مقابلة اجزائها
باجزائها وضعفه لانهم ما قالوا انا نتوهم بل قالوا انهما تنطبقان فى نفس الامر بان يقع كل
فرد من احديهما فى مقابلة فرد من الاخرى ام لا تنطبقان وح لا مدخل للتوهم فى هذا
ومنها انه لا نسلم استحالة كون الناقص مثل الزايد على تقدير التطبيق فان التطبيق محال
كما مر والمحال جاز ان يستلزم المحال ولا نسلم انها لو انقطعت على تقدير عدم الانطباق انقطعت
فى نفس الامر وانما انقطعت ان لو كان التقدير فى نفس الامر وضعف هذا ايضا غير خفى لان
الانطباق واقع فى نفس الامر ولو على كل تقدير يلزم احد الامرين وقد عرفت ايضا ما ذكروا فى
استحالة التطبيق الحجة الثانية العدد الغير المتناهى محال فى الخارج لان كل عدد اما
زوج او فرد لانه ان انقسم بمتساويين فهو الزوج وان لم ينقسم بمتساويين فهو الفرد وكل
زوج هو اقل من فرد بعده بواحد وكل فرد هو اقل من زوج بعده بواحد فكل عدد اقل
من الآخر فهو متناه او نقول لو كان بعده فرد او زوج اكثر منه بواحد لكان هو بين
طرفين حاصرين ابتداؤه وذلك العدد الذى بعده وكل ما هو محصور بين حاصرين فهو متناه ضرورة
وفيه نظر اذ لا نسلم ان كل عدد اما زوج او فرد بل ذلك من خواص العدد المتناهى
فوقه لو لم ينقسم بمتساويين كان فردا قلنا لا نسلم لجواز ان يكون عدم انقسامه لكونه
غير متناه لا لكونه فردا فان العدد الغير المتناهى لا ينقسم بمتساويين ضرورة لكن لا لكونه
فردا والتماصح ذلك فى العدد المتناهى وحقق بعضهم هذه الحجة فقال كل عدد قابل
للزيادة والنقصان بان [illegible] عليه شئ او ينقص عنه شئ وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان
فهو متناه لانه ح يكون [illegible] عدد آخر والجواب ان الزيادة والنقصان [illegible] يمكن فى
العدد المتناهى [illegible] الى الطرف المتناهى اما بالنسبة الى الجانب [illegible] الغير المتناهى
فلا والمغيث ذلك لانه لو زيد عليه او نقص عنه للزم التناهى [illegible] الثالثة لو
تسلسلت العلل فان كان بين هذا المعلول كالمعلول الاول متلاوين [illegible]

عللة علل متناهية كان الكل متناهيا فاذا اف السلسلة ح تكون مركبة من جمل متناهية و
المركب من الجمل المتناهية متناه وان لم تكن بين هذا المعلول وبين علة من عللة علل متناهية
بل تكون غير متناهية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وهو محال وهذا ما ذكره صاحب الدين
الشهرزوري في كتابه المسمى بالمشارق والجواب انا لا نسلم انه لو كان بينه وبين كل واحد من
عللة علل متناهية كان الكل متناهيا وانما يكون كذلك ان لو كانت عدة تلك العلل المتناهية
متناهية اما اذا لم تكن فلا والامر كذلك لانه على تقدير ترتب العلل الى غير النهاية يكون بينه
وبين عللة علل متناهية الى غير النهاية فتكون عدة تلك العلل غير متناهية وذكر قوم من المتأخرين
في حل هذه الحجة انا لا نسلم انه لو كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من عللة علل متناهية
كان الكل متناهيا وانما يلزم ذلك ان لو كان جميع العلل واقعا بينه وبين علة من علله وذلك
ممنوع بل هو اول المسئلة وضعف هذا ظاهر لان هذا منع على المدلول دون الدليل لانه يتبين انه
اذا كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا لتركبه من ٥
اعداد متناهية وهو ما منع هذه المقدمة ومنع المدلول تعرفت ان الجواب ما ذكرنا الحجة
الرابعة لو وجدت السلسلة فاما ان تكون ممكنة او لا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانها تقتضي
وجودها وما تقتضي وجوده لا يكون ممكنا وانما قلنا انها تقتضي وجودها لان جميع ما لا بد لها ٥
حاصل في ذاتها فيكون ذاتها مقتضية لوجودها واما الثاني وهو ان لا تكون ممكنة فباطل
ايضا لانها مركبة محتاجة الى آحادها فيمتنع ان لا تكون ممكنة والجواب لا نسلم ان جميع ما لا بد
لها حاصل في ذاتها لان وجود الاجزاء المحتاج اليها تحتاج اليه وليس بداخل في ذاتها لان وجود الاجزاء
ليس بجزء فان قلت السلسلة عبارة عن تلك الموجودات فيكون الوجودات داخلة
في ذاتها قلت السلسلة عبارة عن تلك الموجودات فيكون الوجودات ان كان المراد
بوجود السلسلة مجموع وجودات آحادها فذلك حق اذ وجود عدة الاشياء التي ليس بينها
تركيب وامتزاج ليس الا مجموع وجوداتها وح يمتنع ان يكون ذات السلسلة علة لوجودها
لانها محتاجة الى تلك الوجودات لكونها داخلة فيها فلو كانت علة لها لزم الدور وان كان المراد
وجودا قائما بالمجموع فلا نسلم انه متحقق اذ ليس بين آحادها تركيب وامتزاج حتى يكون لها ٥
وجود آخر غير وجودات الاجزاء قال الفصل الخامس في الجزء الاول اقول قال
الحكماء عدم العلة علة عدم المعلول وانكره المتكلمون وقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل به
واحتج الحكماء بان عدم المعلول لا بد له من علة لامتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح
فذلك السبب اما وجودي او عدمي فان كان وجوديا فلا يخلو اما ان يكون موجبا لعلة الوجود
او لا فان كان [illegible] لامتنع تحقق عدم المعلول اذ وجود السلسلة [illegible] عدم المعلول ح ما لم يتحقق
عدم العلة [illegible] تحقق عدم المعلول فيكون العلة عدم العلة وان كان [illegible] العلة عدميا
كان عدم [illegible] اذ لو كان عدم الغير لما كان سببا لانه لو تحقق علة الوجود وتحقق
[illegible] المعلول لكان تحقق عدم الغير اذا ولم يتحقق تحقق عدم المعلول سواء تحقق هو ام لا

هذا ما ذكروه ولا حاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال ليس غير عدم العلة علة لعدم ٥
المعلول لانه متى تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول ومتى لم يتحقق لم يتحقق سواء وجد غيره اولا
وللخصم ان يمنع احتياج عدم المعلول الى العلة لما ذهب الى ان العدم لا يعلل احتج
المتكلمون بان العلية والمعلولية اما ان تكونا ثبوتيتين او عدميتين فان كان الاول يمتنع ٥
قيامهما بالعدم لاستحالة قيام الموجود بالمنفي فيمتنع كون العدم علة ومعلولا وان كانتا عدميتين
فلذا يمتنع كون العدم علة ومعلولا لان تأثير الشيء في آخر يستدعي حصول الاثر وهذا يستدعي
اصل الحصول للمؤثر والعدم نفي محض فيمتنع منه التأثير وكون العدم اثرا وفيه نظر لان
العلية والمعلولية انما يمتنع قيامهما بالعدم اذا كانتا وجوديتين حقيقيتين اما اذا كانتا اعتباريتين
فلا وسلبيتين فينبغي انهما اعتباريتان ثم العدم انتفاء الوجود ونفي الوجود وازالته من الخارج
الواقعية اذ كل احد منا يمكنه ان يزيل وجود شيء وينفيه ثم لا حاجة الى هذا الترديد اذ
يكفي ان يقال التأثير يستدعي حصول الاثر وذلك يستدعي اصل الحصول والعدم ليس ٥
كذلك والحق ان عدم العلة علة عدم المعلول لان العلة هي ما يتوقف عليها والموقوف يرتفع بارتفاع
الموقوف عليه ضرورة فيكون عدم العلة سببا لعدم المعلول وقولهم ان ارادوا بقولهم
العدم لا يعلل ان العدم ليس له علة فذلك التزام الترجح بلا مرجح وذلك غير جائز بالاتفاق او
كون العدم من ذات الممكن ان تحقق العدم حينئذ كان لذات الممكن فيتحقق الامر الثاني وان
لم يكن لزم الاول وان ارادوا به انه لا يطلق عليه اسم المعلولية وان كان كذلك فذلك نزاع
لفظي لا يليق باهل العلم وايضا فهم صرحوا بالمعدم وسلموا ان الله يعدم الاشياء وهو ٥
القول بمعلولية العدم وايضا اطبق العقلاء على الضرب والتعذيب بعدم الفعل لانهم قالوا
انما ضربته لانه ما فعل ما امرته وما انكر عليه العقل واحد من العقلاء فان قلت
قد ترتفع العلة مع بقاء المعلول فكيف يكون عدم العلة علة عدم المعلول كارتفاع البناء مع
بقاء البناء قلت البناء وافعاله علة لحدوث البناء والحادث فيلزم من ارتفاعه ارتفاع
الحدوث والحادث لا علة لبقائه حتى يلزم من ارتفاعه ارتفاع البناء وقد بينا التحقيق في ذلك
في فصل العلل الفاعلية خاتمة المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة
اذ لو لم يجب فاما ان يبقى ممكنا او صار ممتنعا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو بقي ممكنا
فلو فرضنا تحققه فان توقف تحققه على امر زائد على علته التامة يلزم ان لا تكون العلة التامة
تامة هذا خلف وان لم يتوقف على زائد لزم الترجح بلا مرجح لان التقدير انه ممكن مع عدم
تحقق علته التامة فعلى [illegible] الامر الممكن لزم احد الامرين الممتنعين و[illegible] محال لعلم
انه ليس بممكن واما الامتناع [illegible] لانه لا يجوز ان يكون بالذات لان الكلام في الممكن [illegible] لا
ينقلب ممتنعا [illegible] ان الامتناع بالغير انما يكون بوجود المانع وجوديا كان المانع او
عدميا والتقدير انتفاء المانع لان الكلام على تقدير تحقق العلة التامة [illegible] ٥
انتفاء المانع وهذا التقرير بديع والمشهور في كتب الحكماء انه لو امكن مع [illegible]

احتاج الى زايد لم يكن العلة التامة تامة وايضا يلزم الترجح بلا مرجح ولقائل ان يقول انما
يلزم الترجح ان لو كان واقعا ولعل الخصم انما ترك وافرض تحققه بناء على تسليم كونه واقعا عند تحقق علته
التامة ويمكننا ان نبين هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول متى تحققت العلة التامة
وهي جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول لزم ان يكون التأثير التام من المؤثر والقبول التام من
المتأثر حاصلا لكونهما من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول وعند تحققهما يجب وجود المعلول
اذ لو جاز ان لا يوجد مع تحققهما وذلك محال ضرورة **قال** القسم الثاني في المعلول
المكرم **اقول** قد مر ان الصحيفة السادسة قد انقسمت قسمين الاول في العلة و
الثاني في المعلول فاذا فرغ من احكام العلة شرع في احكام المعلول فقال اتفقوا على امتناع
ترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح الا الشاذ من الطبيعيين مثل ذيمقراطيس واصحابه فانهم
زعموا ان وقوع السموات اتفاقي لانهم ذهبوا الى ان اصل العالم العلوي اجزاء جسمانية
كرية متحركة على الدوام لعدم اولوية حصولها في حيز معين لتشابه اجزاء الخلاء واتفق لما تصادم
مخصوص فتمانعت بسبب حركاتها المتقاومة فتكونت السموات وسيجيء تقرير قولهم
في حدوث العالم وهذا الخلاف في ترجح الوجود بلا مرجح واما في طرف العدم فقد ذهب
اليه المتكلمون لما مر انهم ذهبوا الى ان العدم غير معلل وقد عرفت ذلك احتج العلماء
على بطلانه بوجوه فالاول ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا انه لو وقع احد طرفي الممكن بلا
مرجح تخصص الممكن بذلك الطرف دون الآخر لمعنى فيه ماهية الممكن فذلك الطرف
واجب للممكن ويصير الممكن اما واجب الوجود او ممتنع الوجود فيخرج من حيز الامكان و
اذ الماهية لم تكف فلا بد من انضياف امر آخر اليه فاحتاج الى منفصل وهو المطلوب وفيه
نظر لان قوله ان لم تكف ماهيته في تخصيصه بذلك الطرف فلا بد من انضياف امر
آخر اليه بالحقيقة عين المدعى لان الكلام فيما لا تكفي ماهيته في تخصيصه باحد الطرفين انه
هل يحتاج الى مرجح يخصصه ام لا فللقائل ان يقول لا نسلم انها لو لم تكن كافية لزم الاحتياج
الى شيء آخر الثاني ما ذكره الامام وهو ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل
بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن
لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا
الممكن وذلك هو المؤثر وفيه نظر لان الوجوب اعتباري كما مر في لواحق الماهية فلا
يحتاج الى محل موجود ولا نسلم ان ما لم يكن ثم وجد يكون وجوديا فان العمى قد يتحقق بعد
ما لم يكن [illegible] عدمي وكذا كل عدم حادث ولئن سلمنا [illegible] حقيقي لكن يمتنع قيامه
بالمؤثر لانه [illegible] صفة الممكن او صفة طرفه فلا يمكن ان يقوم بغيره [illegible] بالمؤثر انما هو الايجاب
لا الوجوب قوله فلا بد من شيء آخر يعرض له هذا الوجوب [illegible] الى هذا
الممكن كان [illegible] لله وايضا لا يتم هذا في طرف العدم لان وجوبه جاز ان يقوم بالممكن
[illegible] وجوده فجاز قيام الوجوب به وهذه الحجة تناسب مذهب المتكلمين

ان الوجوب لا يحتاج الى مرجح دون العدم الثالث لو ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح كان ذلك
الطرف اولى بالممكن لذاته اذ لا بد وان يكون الراجح اولى وهذا محال لان الممكن نسبة كلا
طرفيه اليه سواء والجواب لا نسلم انه لو ترجح لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته
قوله لا بد وان يكون الراجح اولى قلنا مسلم لكن لا نسلم انه يكون اولى لذات الممكن واكثر العقلاء
على ان قولنا احد طرفي الممكن لا يترجح بلا مرجح قضية بديهية اذ يجزم به كل احد حتى الصبيان
والمجانين بل ما يكون من نوع آخر فان الحمار اذا احس بصوت الخشبة فر لما تقرر في طبعه
وخياله ان صوت الخشبة لا يكون بدون الخشبة وهذا آية كون القضية بديهية
اذ ليس البديهي سوى ان يجزم به كل احد واعترضوا على هذا بان قولنا الواحد نصف الاثنين
اظهر واجلى من قولكم احد طرفي الممكن لا يترجح من غير مرجح والتفاوت يدل على تطرق احتمال
النقيض بوجه ما وح لا يبقى اليقين التام فينتفي البداهة والجواب انه لا نسلم ان التفاوت
يقتضي تطرق الاحتمال فان البديهي ما يجزم به كل احد لظهوره فلو كان ذلك الظهور في
بعض الصور اشد لما ضر نفس ذلك الظهور الذي به الجزم فجاز ان يكون بعض الاوليات اجلى
من البعض والعقلاء اتفقوا على ان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون اجلى البديهيات و
جاز ان يكون ظهور الحكم في الكل واحدا والتفاوت فيه يكون راجعا الى التصور المحكوم عليه
والمحكوم به دون الحكم هذا تقرير اقوال العقلاء مع ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل على هذا
المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول احد طرفي الممكن لا يمكن ان يقع بدون مرجح اذ
لو وقع فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر او لا يترجح ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني
وهو ان لا يترجح فظاهر لانه ما لم يترجح لم يقع اذ وقوع احد الطرفين دون الآخر آية رجحانه اذ ليس
المراد بالرجحان سوى ان يكون ذلك الطرف احرى بالوقوع ولاتفاقهم على ان الممكن ما لم يجب لم
يقع وكذا الاول لا سبيل اليه لانه لو ترجح ذلك الطرف فاما ان زاد على ذلك الطرف شيء
لم يكن قبل ذلك او لم يزد اصلا فان لم يزد شيء اصلا لم يتحقق الرجحان ايضا لانه زايد وان
زاد فثبوت ذلك الزايد اما ان يترجح على لا ثبوته او لا يترجح فان لم يترجح لم يقع كما مر وان
ترجح فاما ان زاد عليه شيء آخر وعاد الكلام وتسلسل **فان قلت** هذه الحجة كما تدل
على امتناع وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح تدل ايضا على امتناع وقوعه بالمرجح فانما ان
يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر او لا يترجح ولا سبيل الى شيء منهما كما ذكرتم **قلت**
لم لا يجوز ان يكون الزايد على الطرف المرجح ويكون المرجح واجبا او منتهيا الى الواجب فلا
يتسلسل **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون الزايد هو الرجحان فقط فلو [illegible] التسلسل
فذلك وارد ايضا فيما يكون الرجحان بالمرجح **قلت** الرجحان والاولوية [illegible] الوجوب
وما يجري هذا المجرى امور [illegible] لكونها نسبية او كيفية نسبية [illegible] نعلم انها
اعتبارية [illegible] على الطرف ضرورة والصفة الحقيقية [illegible] عليه
بوجه من الوجوه لكنها ليست بمحض الاعتبار ومعناها كون الطرف [illegible]

الآخر والزيادة لا يجوز ان تكون باتصافه بصفة حقيقية لما عرفت من سنخ ما يقابل
بان يوجد شيء يقتضي وقوع ذلك الطرف فيعتبر العقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف
تلك الصفات ومن هذا الرجحان يتضح منه برهان قاطع على هذا المطلوب وهو ان
نقول رجحان الطرف ليس الا كونه زائدا على الطرف الآخر ولا يجوز ان يكون تلك الزيادة باتصافه
بصفة حقيقية لاستحالته وتحقق هذا المعنى بتوارد صفة اعتبارية وليست بمحض الاعتبار
كاعتبار الخمسة زوجا فلا يمكن تحقق شيء غير ذلك الطرف يوجب قوته فيعتبر العقل
منه ومن اعتبار ذلك الطرف بالقياس الى الطرف الآخر معنى الرجحان فذلك الشيء
هو المرجح هذه الرجحان في المرجح بلا مرجح واما الترجيح بلا مرجح فيمتنع ايضا في الموجب
دون المختار لان نسبة الموجب الى الاشياء المتساوية واحدة لعموم فيضه وعموم
قبولها على تقدير المساواة فلم يكن وقوع شيء منها اولى من وقوع الآخر والا لزم الترجح بلا مرجح
لتساوي فيضه بالنسبة الى الجميع وتساوي القابلية فلا بد من مرجح يختص بذلك القابل
يختص بواسطته تأثير الموجب به دون غيره كما ان النار اذا احاطت بالاجسام فانما
تؤثر في اليابس دون الرطب والشمس اذا اشرقت على الاجسام فانما تستنير لها ما يحاذيها
واما المختار فيجوز ان يرجح احد الطرفين من غير مرجح يختص به كالهارب اذا وصل
الى طريقين متساويين في افتضاحه والجائع اذا وجد رغيفين متساويين عنده فانه
يختار احدهما ضرورة بل يجوز ان يرجح المرجوح لان الارادة صفة من شانها ان ترجح اي شيء
تعلقت به راجحا كان او مساويا او مرجوحا وهذا التفصيل ليس في كتب القوم وما فرقوا
بين الترجح والترجيح قال الفصل الثاني الى آخره اقول اختلفوا في ان احد طرفي
الممكن هل يكون اولى به اما لذات الممكن او لنفس ذلك الطرف بان يكون اسهل وقوعا او اكثر
او اقل شرائط ام لا فقال الاكثرون من الاولين والآخرين لا وقال الباقون نعم ومنهم من قال
ان العدم اولى لذات الممكن ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات السيالة
لذاتها وهي الزمان والحركة والصوت وعوارضها من الاستعداد والسرعة والبطء والشدة
والضعف والحلة والنقلة الملائمة وغير الملائمة ومنهم من قال ومنهم المتكلمون ان
الواقع من الطرفين اولى ومنهم من زعم ان الوجود اولى عند وجود العلة دون الشرط
احتج الاولون وهم الذين ذهبوا الى ان احد الطرفين ليس اولى بالممكن لذاته بانه
لو كان احد الطرفين اولى به فاذا تحقق سبب الطرف الآخر لم تبق تلك الاولوية لا تكون
تلك الاولوية من ذاته وان بقيت الاولوية فاما لم يصر الطرف الآخر اولى به لم يكن ذلك
السبب سببا لان السبب يفيد الاولوية قطعا وان صار ذلك الطرف اولى فيكون
[illegible] الطرفين لكن الاولوية الاولى بالذات والثانية بالسبب وما بالذات اقوى
فلو تحقق [illegible] الآخر مع سببه كان ما بالغير اقوى وان [illegible] الطرف الآخر مع
[illegible] يكون السبب سببا هذا خلف وفيه نظر لان اولوية الطرف الآخر

وان كانت بالغير لكن تنتهي الى حد الوجوب لكونه مع السبب دون اولوية الطرف الاول لانها
وان كانت بالذات لكن لا تنتهي الى حد الوجوب واما ما كان الممكن ممكنا وما بالغير قد يترجح
على ما بالذات كالحجر المرمي الى فوق فان ميله القسري يترجح على ميله الطبيعي احتج الثاني وهم
الذين زعموا ان العدم اولى بالممكن لذاته بانه لو لم يوجد شيء اصلا لا يتحقق تأثير شيء في عدم
الممكن كان عدمه متحققا ضرورة دون الوجود فانه ما لم يتحقق علته التامة امتنع تحققه
فلو لم يكن العدم اولى لما كان كذلك ولان العدم اسهل وقوعا من الوجود لانه قد يتحقق
بانتفاء جزء من اجزاء علته التامة دون الوجود فانه ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة التامة
لم يتحقق فان قلت لا نسلم انه لو لم يوجد شيء اصلا ولا يتحقق تأثير شيء في عدم الممكن
كان عدمه متحققا قلت ح يلزم الوجود فان قلت لا نسلم لان هذا التقدير
محال والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو ارتفاع النقيضين قلت هذا التقدير
للشيء على انه مفروض لا على انه متحقق فانا نعرف لو فرضنا وتصورنا ذلك لعلمنا تحقق
العدم لا انه لو تحقق هذا في الواقع وهذا اصل معتبر في معرفة الحقائق تفيد في كثير
من المواضع فافهمه والجواب عن الاول ان العدم على ما ذكرتم من التقدير ان وقع
لذاته اي لذات العدم لزم الترجح بلا مرجح وايضا لا تكون الاولوية لذات الممكن لان
العدم ح وقع لذاته لا لذات الممكن وان وقع لذات الممكن يكون الممكن ممتنعا لاستقلالها
ح بالاقتضاء اذ التقدير انتفاء تأثير شيء اصلا وايضا لزم من هذا الدليل كون العدم
غنيا عن المرجح والمستدل والخصم يسلم امتناع هذا وكلامه في الاولوية بلا الترجح
بلا مرجح فان قلت التقدير عدم تأثير شيء اصلا فعلى هذا التقدير كيف يقع
العدم لذات الممكن ولئن سلم لكن كيف يصح ان يقال يلزم الترجح بلا مرجح على تقدير الترجح
لذاته وان وقع لذاته ح يكون مرجحا قلت ظاهر كلامه [illegible] نفي تأثير سبب خارجي
فلو اراد هذا [illegible] نفي التأثير مطلقا [illegible] لنفي العدم او لذات الممكن
او غيره فكذلك يلزم ترجح الممكن بلا مرجح والجواب عن الثاني ان سهولة الوقوع لا يرجح
كونه اولى به لذاته [illegible] لذات الممكن ان يكون
الذات مقتضية لذلك في الجملة ومن كون العدم سهل الوقوع لا يلزم هذا احتج الثالث
وهو من قال ان العدم اولى بالموجودات السيالة بان العدم لو لم يكن اولى بالموجودات
السيالة لجاز بقاؤها ولكن ليس كذلك لانا نظرنا الى ذوات الزمان والحركة والصوت
نجدها من حيث هي ممتنعة البقاء مستدعية الفناء فعلم ان العدم اولى بها
لذاتها [illegible] احتج الرابع وهو من ذهب الى ان الواقع من الطرفين اولى الواقع
[illegible]
[illegible]
[illegible]
دون الشرط بان الحاجة تكون اقل لاحتياجه الى الشرط فقط والجواب

ان يكون العدم اولى لوقوع جميع ما يحتاج هو اليه لكونه وانتفاء لانتفاء الشرط الى ان قالوا
ان المراد اولوية الوجود بالنسبة الى وقت انتفاء العلة والشرط معا او انتفاء العلة
دون الشرط وذلك ايضا غير لازم لانه لو انتفى واحد مما يحتاج اليه الوجود سواء كان ه
المنتفي العلة او الشرط او كلاهما يمتنع الوجود ولا تفاوت في الامتناع فلا يكون في حال المنتفي
دون حال هذا ما وجد من كلام الحكماء مع ما ورد عليه والحق ان احد طرفي الممكن جاز ان يكون
اولى به اما لذات الممكن كما في السيالات او لكون ذلك الطرف اقل شرطا او اكثر وقوعا او اسهل
كما في العدم لكن تلك الاولوية لا تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو انتهت الى ذلك الحد
فلا يخلو من ان يمتنع بسبب هذه الاولوية وقوع الطرف الآخر امتناعا ذاتيا او لا يمتنع فان امتنع
يلزم انقلاب الممكن ممتنعا او واجبا وذلك محال وان امكن توقف وقوع الطرف الاولى على
عدم سبب ذلك الطرف اذ مع تحقق سببه يمتنع وقوع الطرف الاولى واذا توقف
وقوع الطرف الاولى على عدم سببه لم يكن تلك الاولوية كافية في وقوعه والتقدير بخلافه

قال الفصل الثالث الحق **اقول** لما ثبت ان الممكن محتاج الى المؤثر فاختلف ه
العقلاء في ان علة حاجته اي شيء فقال كثير من المتكلمين انها الحدوث وهو الخروج من العدم
الى الوجود ومنهم من زعم ان الحدوث مع الامكان علة ومنهم من ذهب الى ان العلة هي
الامكان والحدوث هو الشرط وقالت الفلاسفة وجمهور المحققين ان العلة هي الامكان ولا
مدخل للحدوث فيها الا بالشرطية احتج الاول بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه
من العدم الى الوجود فاذا تم ماهيته بذلك واذا خرج فقد زالت الحاجة لكون وجوده
حرا اولى لكونه واقعا كما في البناء فانه اذا احدث بتاثير الباني فلو لم يكن الباني بعد ذلك لما
ضره فالمحوج هو الحدوث واحتج من قال ان الحدوث شطر ومن قال انه شرط بان
الامكان هو كون الشيء غير مقتض لشيء من الطرفين محوج في ترجح احد الطرفين الى مرجح
لكن مع انضمام الحدوث لان الحاجة لاجل الحدوث كما مر في المذهب الاول ثم تفرقا فقال الاول
ان العلة لا تتم بدون الحدوث فهو شطر وقال الثالث المقتضي بذاته الامكان كما ذكرنا ه
فالحدوث شرط هذا ما ذكروه **وفيه نظر** لانهم ان ارادوا بالعلة او شطرها او شرطها العلة
الغائية فليس الكلام فيها بل فيما يكون الحاجة به لا ان تكون لاجله فلا يبقى النزاع ح وفيهم
في معارضة من قال ان العلة هي الامكان وان ارادوا بها الفاعلية او شطرها او شرطها
فباطل من وجهين فالاول انه متناقض لان الحدوث لو كان واحدا منها لكانت الحاجة بعد
الحدوث لكنهم قالوا ان الحادث بعد الحدوث لا يحتاج الى الغير فهذا تناقض ظاهر الثاني
لو كان الحدوث احدها لكانت الحاجة متاخرة عن الحدوث فيكون الحادث قبل الحدوث
وحالة الحدوث مستغنيا عن الغير فيكون [illegible] فيكون بذاته **فان قلت**
قولكم حالة الحدوث يكون مستغنيا انما يصح ان لو كان [illegible] الحدوث غير ان الحاجة
[illegible] تقدما زمانيا وليس كذلك بل ههنا التقدم طبيعي او ذاتي وهما في آن واحد فلم قلتم

انه حالة الحدوث لا يكون محتاجا **قلت** لو كان متقدما بالطبع لما كان مع الحاجة بالطبع
فيكون مع الاستغناء بالطبع والمراد بكونه مستغنيا حالة الحدوث هو هذا ايضا وايضا
لو كان الحدوث متقدما على الحاجة بالطبع لما وقع بالغير اذ لو وقع بالغير لكان تاثير ذلك الغير
سابقا على الحدوث والحاجة سابقة على التاثير فيلزم ان يكون الحاجة قبل الحدوث فلا يكون
اثرا له ويلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال واستدل الامام على بطلان هذه
المذاهب الثلثة بان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فيكون متاخرا عن الوجود والوجود
متاخر عن تاثير الفاعل في الوجود وتاثير الفاعل في الوجود متاخر عن حاجة الوجود الى الفاعل
وهذه الحاجة متاخرة عن علة الحاجة وجزء علتها وشرط علتها فلو كان الحدوث علة الحاجة
او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء وهو الحدوث عن نفسه بمراتب وذلك محال **فان قلت**
لا نسلم ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم بل هو الخروج من العدم الى الوجود ولئن سلمنا
ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لكنا ندعي ان الخروج من العدم الى الوجود محوج
وح لا يلزم ما ذكرتم **قلت** يلزم ايضا لان الخروج من العدم الى الوجود متاخر عن تاثير
الفاعل ضرورة وتاثير الفاعل عن الحاجة والحاجة عن علتها وجزئها وشرطها كما مر فيلزم ايضا تاخر
الشيء عن نفسه بمراتب وانما نقص بمرتبة واحدة وذلك لا يضر واعلم ان كلام الامام انما
يتم ان لو ارادوا في هذه الثلثة العلة الفاعلية او شطرها او شرطها اما اذا ارادوا [illegible]
بالغائية فلا والحق في هذا الموضع ان العلة الفاعلية هي الامكان والغائية تحقق احد ه
الطرفين وكلام المتكلمين ان ارادوا بالعلة ههنا العلة الغائية لانهم في الاكثر يطلقون العلة
الغائية فانهم تدفروا العلة بما يثبت الشيء به او لاجله وذلك في القياسات الفقهية شايع
وكذا [illegible] العلة واحتج الفلاسفة بان عدم اقتضاء الماهية للطرفين محوج
مرجح الى ترجيح احدهما وذلك هو الامكان فالعلة هي الامكان وعارضهم المتكلمون بانه لو كان
الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر لكونه ممكنا وهو محال لان التاثير يستدعي
حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا والجواب ما مر ان العدم انتفاء الوجود ونفي
الوجود وازالته [illegible] وان كان [illegible] ليس منفيا [illegible] ليس
شيء يكون له تحقق فجاز ان يكون اثرا انتهى **قال** الفصل الرابع الحق **اقول** اختلفوا
في ان الممكن حالة البقاء هل يستغني عن السبب ام لا فقال من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث
انه يستغني وقال الباقون لا يستغني احتج الاولون بان المؤثر حالة بقاء الاثر ان كان
يكون له فيه تاثير او لا فان لم يكن فظاهر وان كان فتاثيره ان كان في امر كان حاصلا في الوجود
وشيء او امر جديد فان كان الاول يلزم تحصيل الحاصل وان كان الثاني كان المؤثر
مؤثرا في الامر الجديد [illegible] والجواب [illegible]
في الحالة الثانية [illegible]
لان حصوله في الحالة الثانية [illegible] ليس حاصلا في الحالة الاولى فيكون

يؤثر فيه حتى لو لم يكن المؤثر لم يكن هذا الحصول احتج من قال ان الممكن حالة البقاء لا
يستغني عن المؤثر فانا بينا ان علة الحاجة انما هي الامكان والامكان لازم للماهية لامتناع
الانقلاب فالماهية محتاجة ابدا اذ العلة متى كانت دائمة كان المعلول ايضا كذلك
فان قلت لا نسلم ان الامكان علة للحاجة ولئن سلم لكنه انما يكون علة بشرط ان لا يكون
الطرف اولى اذ لو كان اولى لم يلزم الحاجة لم لا يجوز ان يصير الوجود حالة البقاء اولى فيستغني
عن المؤثر فاجابوا عن هذا المنع بان هذه الاولوية المغنية ان كانت حاصلة منذ الحدوث
لزم استغناء الممكن حالة الحدوث وان لم تكن فهي امر حادث عند البقاء وكل حادث
فله محدث فتكون هذه الاولوية مستندة الى مؤثر والبقاء مستند اليها فيكون البقاء
مستندا الى ذلك المؤثر وهو المطلوب وللخصم ان يقول نحن ندعي ان الحادث لا يحتاج
في بقائه الى امر منفصل يؤثر فيه حالة البقاء ولا يلزم من استناد حدوث الاولوية
الى محدث كون ذلك المحدث مؤثرا في البقاء وانما يلزم ذلك ان لو كان مؤثرا في دوام
الاولوية المؤثر في البقاء اذ المؤثر انما يكون دوام الاولوية لا حدوثها فان قلت دوام
الاولوية لا بد وان يكون حادثا فلا بد من علة فعلته علة البقاء وبهذا يمكن الاستدلال
على علة البقاء بان نقول بقاء الحادث حادث فلا بد له من علة قلت البقاء
زماني والحقائق الزمانية كالحركة مثلا حدوثها بحدوث اوايلها المتمم بها اذ تمامها آخرها
فيحدث البقاء بحدث الطرف ويستمر باولوية الطرف هذا ما وجد من كلامهم مع
ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجهين فالاول الطرف الباقي
حالة البقاء يحتاج الى المؤثر لان الطرف الباقي حالة البقاء اما ان يكون اولى من الطرف الآخر
او لا فان لم يكن اولى فلا بد له من مؤثر يحفظه ويديمه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان
اولى فتحقق اولويته اما ان يكون اولى من لا تحققها او لا فان لم يكن يحتاج تحقق الاولوية حالة
بقاء الطرف الى مؤثر مديم كما بينا والبقاء يحتاج الى تحققها فيلزم احتياج البقاء الى
مديم وان كان اولى فيعود الكلام في تلك الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى
الاحتياج فان قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر في تحقق الاولوية حالة البقاء على تقدير
عدم اولويته الطرف الباقي وح لا يلزم ان تكون للبقاء علة زايدة على الطرف قلت
لو كان الطرف علة للاولوية حالة البقاء فلا بد من بقاء الطرف حتى يؤثر فيها حالة
البقاء فالاولوية احتاجت الى بقاء الطرف والتقدير ان بقاء الطرف محتاج اليها
فيلزم الدور والثاني بقاء كل طرف مفتقر الى انتفاء الطرف الآخر وانتفاء الطرف الآخر
مفتقر الى انتفاء علته وقد بينا ان لكل طرف علة فبقاء كل طرف مفتقر الى انتفاء علة
الطرف الآخر فلا بد في البقاء من امر منفصل [illegible] انتفاء الطرف الآخر
عين هذا الطرف فكانك قلت بقاء الطرف يحتاج الى هذا الطرف قلت ولكن
اذ ذلك [illegible] يقدح في غرضنا اذ البقاء محتاج الى ذلك الطرف وذلك الطرف حالة

البقاء محتاج الى انتفاء علة الطرف الآخر فيكون البقاء مفتقرا الى انتفاء علة الطرف الآخر
او نقول انتفاء كل طرف وان كان صادقا على الطرف الآخر لكنه مغاير له من حيث
المفهوم وهذا القدر يكفينا او نقول بقاء هذا الطرف مفتقر الى انتفاء علة الطرف الآخر
وتندفع الشبهة ويتم الكلام قال الفصل الخامس الجزء الاول اقول المعلول المعين
كزيد وبكر مثلا لا يجتمع عليه علتان مستقلتان اي لا تؤثران فيه معا والمراد بالعلة
المستقلة ان لا يحتاج الى معين وذلك لانهما لو اثرا فيه لكان المعلول مع كل واحد منهما واجب
الوقوع لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وح يمتنع تاثير الاخرى فيه والا يلزم
تحصيل الحاصل فيلزم كونهما غير مؤثرين حالة كونهما مؤثرين فان قلت العلة المستقلة
على تفسيركم اعم من ان تكون تامة او غير تامة فكيف يصح قولكم لوجوب وجود المعلول عند
وجود علته التامة قلت المراد وجود العلة المستقلة مع تحقق جميع الشرائط
نعلم انه يمتنع تاثير علتين مستقلتين في معلول معين معا لكن يجوز ان يكون له علتان مستقلتان
يمكن حصوله بكل منهما على سبيل البدل اي سواء وجدت هذه العلة او تلك يحصل المعلول
كاصلي الخارج والتدوير لحركة الشمس وتقرير هذا انه ذكر في المجسطي ان حركة الشمس وجدت
في نصف من فلك البروج بعينه وهو النصف الشمالي وهو من الحمل الى الميزان بطيئة وفي
النصف الآخر سريعة ووجدت الشمس في النصف الاول بعيدة عن الارض وفي النصف
الثاني قريبة ووجدت غاية البطوء والسرعة والقرب والبعد في منتصفي النصفين كانها
تتحرك على دائرة مركزها خارج من مركز العالم وذكر في المجسطي ان هذه الحركة تحصل من
احد الاصلين احدهما فلك مركزه خارج عن مركز العالم والشمس في ثخنه ويكون جانب من
هذا الفلك ابعد من الارض ضرورة وجانب اقرب و
يتحرك حول مركزه حركات متساوية في ازمنة متساوية
الشمس بتلك الحركة فيرى حركتها في البعيد
من الارض بطيئة ويكون الشمس ابعد من
وفي النصف الآخر سريعة ويكون اقرب من الارض
الاشياء المتساوية ترى من البعيد اصغر
من القريب وهذا الفلك يسمى بالخارج المركز



هذا الفلك
ويتحرك
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مما يرى
وصورته

هكذا والاصل الثاني
فلك مركزه مركز العالم ويكون في ثخنه فلك
آخر صغير يسمى
بالتدوير والشمس في ثخن التدوير و
الحامل والتدوير
يتمان الدورتين في زمان واحد
ويكون
حركة الحامل الى توالي
البروج وحركة التدوير على
ويكون
النصف الاعلى متحركا
الى خلاف التوالي والنصف
الاسفل
الى التوالي وصورته
هكذا فمتى كانت الشمس



يكون حركتها ابطأ اذ يكون حركتها بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير وتكون ابعد
من الارض ومتى كانت في النصف الاسفل تكون اسرع اذ يكون حركتها بقدر مجموع الحركتين
وتكون اقرب من الارض ويحصل من حركة مركز الشمس بهاتين الحركتين دائرة مثل دائرة
منطقة الفلك الخارج المركز وبرهن بطليموس في المجسطي ان الحركة التي تحصل من
الاصل الخارج بعينها تكون كالحركة التي تحصل من هذا الاصل وكذا قد تحصل
موت حيوان بعلل مختلفة على سبيل البدل وامثال هذه كثيرة هذا في المعلول الشخصي
واما المعلول النوعي وهو ان يكون تمام حقيقة افراده كالحرارة واليبوسة والحلاوة والمرارة
وامثال ذلك فيجوز ان يجتمع عليه علتان مستقلتان على معنى ان بعض جزئياته يقع بعلة و
بعضها باخرى لوقوع بعض افراد السخونة بالنار وبعضها بشعاع الشمس وبعضها بالحركة و
شكّكوا على هذا بان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة واحدة من هذه العلل لذاتها
واذا كان كذلك استغنت بدونها وح لايتبع بغيرها فلا يكون لها الا علة واحدة وانما قلنا
انها محتاجة الى علة واحدة منها لذاتها لانها لو لم تكن لذلك لكانت غنية عنها لذاتها وح
لا يعرض لها الحاجة اليها فيلزم ان لا تكون لها علة والتقدير بخلافه واجاب عنه قوم
من المتأخرين بانه لا يلزم من عدم احتياجها اليها لذاتها غناها عنها لذاتها لجواز ان لا تكون
محتاجة اليها لذاتها ولا مستغنية ايضا لذاتها وفيه نظر لان كل مفهوم فرض فهو بالنظر
الى نفسه اما ان يكون بحيث يمكن ان يوجد بدون هذا او لا يمكن فان امكن فهو غني عنه لذاته
وان لم يمكن فهو محتاج اليه لذاته لانه لا معنى للغنى الذاتي وللحاجة الذاتية الا هذا بل
الجواب ان يقال لا نسلم ان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة معينة ومعلولة
لها بل المحتاج والمعلول انما هو فرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عن كل
واحدة من العلل المعينة لجواز تحققها بدون كل واحدة منها وانما تحتاج الى واحدة
من العلل لا بعينها لكن كل واحدة من العلل لما اقتضت وجود فرد منها لزم منه
الطبيعة لاشتمال ذلك الفرد عليها لا لانها محتاجة اليها **قال** القسم الثاني في مرخوان
الجزء **اقول** لما فرغ من ابحاث الامور الشاملة شرع في ابحاث الاعراض وهي انقسمت
الى اربع صحايف لان البحث اما في الادراك او المدرك او فيما جاز ان يكون ادراكا وجاز
ان يكون مدركا كالكيف مثلا فانه يندرج فيه الادراكات كالعلم والاحساس والمدركات
كالسواد والبياض والحرارة والبرودة ثم المدرك اما مدرك بالحس او لا فهذه اربعة
اقسام تحتمل هذا القسم اربع صحايف الصحيفة الاولى في الادراكات وفيها خمسة
فصول الفصل الاول في مطلق الادراك ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك الشيء
هو ان [illegible] حقيقته متمثلة عند المدرك [illegible] المدرك فلو ادرك بالبصر شاهد
البصر [illegible] لو ادرك بالسمع والخيال والوهم هذا ما قال وفيه نظر لانا نعلم
[illegible] صفة المدرك وكون حقيقة المدرك متمثلة عند المدرك او

او تمثل حقيقته عنده صفة الحقيقة لا صفة المدرك فكيف يجوز تعريف احدهما
بالاخرى فان صفة الشيء لا تكون صفة غيره والمعرف ينبغي ان يصدق انه هو المعرف و
ايضا اخذ في التعريف المشاهدة وهي نوع من الادراك فتعريف الادراك بما هو اخفى منه
لان نوع الشيء اخفى منه لانه هو مع شيء آخر وايضا اراد بالمشاهدة هنا ما اراد به لغة
واصطلاحا ومثل هذا لا يجوز في التعريف لان المشاهدة اللغوية هي الابصار فقط وفي
اصطلاح الحكماء ادراك العين الحاضر في الخارج باي حس كان وقد صرح الشيخ في رسالته
المصنفة في رؤية الله تعالى ان ادراك عين الشيء الخارجي هو المشاهدة وما يدرك مثال الشيء
ويستدل به عليه فليس بمشاهدة بل هو اما علم او تخيل او توهم وههنا اراد بالمشاهدة
اعم من ان يكون بالحس الخارج او الداخل لقوله يشاهدها ما به يدرك ولذا ذكر في تعريف
الادراك متصرفات الادراك من الفعل وهو قوله يدرك واسم الفاعل وهو قوله
المدرك وفيه دور لان معرفة المتصرفات موقوفة على معرفة الادراك لكونها مشتقة
منه فلو عرف الادراك بها لزم الدور اللهم الا ان يقال المراد بالمتصرفات ما يفهم منها
لغة بحسب معنى الادراك بحسب اللغة وح لا يلزم الدور ومثل ذلك شايع في تعريفات
العقلاء لقولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والملازمة
وهي تحقق اللازم على تقدير تحقق الملزوم وامثال هذه كثيرة لكن الشيخ ح فساد اذ يلزم
اخذ الادراك في تعريف الادراك لانه لو سئل عن المدرك يقال له انه الا ادراك ولذا لو سئل
عن قوله يدرك يقال ان يتصف بالادراك فيلزم تعريف الشيء بنفسه وهذا العذر
مع فساده لا يصح في المشاهدة بان يقال نعني بالمشاهدة ههنا ما يفهم بحسب اللغة
اذ ليس المراد بالمشاهدة في هذا الموضع ما يفهم من اللغة كما بينا قبل والحق ان معنى
الادراك بين عند العقل اذ كل احد يعرفه بلا كلفة وروية وهذا مما يجد كل احد
من نفسه ثم لابد في الادراك من قوة بها يصل المدرك الى المعنى المدرك وح
يتحقق ثلثة امور تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى وحصول ذلك المعنى
عنده فتلك القوة هي الحس في الادراك الحسي والبصيرة في النفسي والوصول هو
الادراك والحصول هو تمثل حقيقة المدرك عند المدرك ولتلازم الادراك الذي
هو الوصول وتمثل الحقيقة وتقاربهما ما فرقوا بينهما فجعلوا احدهما الآخر واذا عرفت هذا
فنقول الحاسة اذا تأثرت عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيها فتدرك
المحسوس وتلتفت النفس اليه فتدركه وتميزه فادراك الحاسة هو الاحساس
وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا هو العلم وانما قال سواء كان مستفادا
من الحس او لا لان العلم [illegible] مستفاد من الحس لان سوق الكلام يشعر
ثم المراد بادراك النفس ههنا [illegible] تدرك مثال حقيقته وتستدل به عليه [illegible]
تحقيق هذا انما اذا ركب عينه هو المشاهدة وعرف المشاهدة بانها

الجزئي حاضرا في الخارج وتندرج في هذا التعريف المشاهدة الحقيقية والمشاهدة الخيالية اما الحقيقية فهي ادراك عين الشيء الحاضر في الخارج واما الخيالية فهي ادراك شبح الشيء على انه نفس الحاضر في الخارج **فان قلت** كيف يجوز ان يكون العبارة الواحدة تعريفا لحقيقتين مختلفتين **قلت** اذا كانت تلك العبارة جنسا جاز وههنا كذلك لان حاضرا ان جعل حالا من الجزئي تصير العبارة تعريفا للمشاهدة الحقيقية وان جعل مفعولا ثانيا ليدرك تصير تعريفا للمشاهدة الخيالية **فان قلت** ح يصير تعريف المشاهدة الحقيقية انها هي ان يدرك الجزئي حالة كونه حاضرا ويندرج فيه العلم بالجزئي الحاضر وكذا تعريف المشاهدة الخيالية يندرج فيه العلم الذي يعبر عنه بقولنا علمت زيدا حاضرا **قلت** الاعتماد في التعريفات على ظواهر العبارات ولا خفاء ان قولنا يدرك الجزئي حالة كونه حاضرا دلالته على ادراك عينه اظهر من ادراك مثاله و الاستدلال به عليه وكذا الثاني فان حاضرا اذا كان مفعولا ثانيا يتبادر الكلام عليه انه الخبر بالحقيقة فكانه قيل ادرك حضور زيد ولا شك ان دلالة قولنا ادرك حضور زيد على ادراك عين الحضور اظهر من ادراك المثال والاستدلال به قوله فان قيل اعتراض على قوله الحاسة تدرك المحسوس وتلتفت اليه النفس فتدركه ويمنع وهذا الاعتراض مشتمل على المنع والمعارضة بوجهين وتقريره ان يقال لا نسلم ان للحاسة ادراكا اصلا لم لا يجوز ان يكون مدرك المحسوسات في الاحساس هو النفس كما ان المدرك في العلم هي وتقرير المعارضة الاولى انه لو كان للحاسة ادراك وللنفس ايضا ادراك و التفات كما ذكرتم فيلزم ان نكون مدركين مرتين لانا نعلم ان المدرك بادراك الحس ايضا نحن لكنا قاطعون ببطلان كوننا مدركين مرتين وتقرير المعارضة الثانية ان النفس اذا استغرقت في فكر فلا يحصل الاحساس مع ملاقات المحسوس للحاسة فربما لا ترى الشيء مع ملاقاته الحاسة وكذا قد لا تسمع مع ملاقاة الصوت والجواب عن المنع انا نعلم ضرورة انا نحس باحساس اصبعنا حرارة النار وبرودة الجمد وباحساس مذاقنا حلاوة العسل وندرك الم الجرح والوجع باحساس جوارحنا اذ نعلم يقينا ان ذلك الاحساس مخصوص بذلك الموضع دون سائر المواضع وانكار امثال هذه انكار الضروريات وعن المعارضة الاولى انه ان اريد بادراك النفس علمها بالمحسوس بعد الاحساس سلمنا انا ندرك مرتين مرة بطريق الاحساس ومرة بطريق العلم فكيف يقال انه باطل اذ كل احد يميز بين الاحساس وبين العلم وان قلنا انه قد لا يميز فذلك انما يكون لعدم التراخي بين الادراكين لكن العقل يحكم بالامتياز بين ادراك عين الشيء وادراك مثاله وان اريد بادراك النفس [illegible] بالمحسوس فلا نسلم كوننا مدركين مرتين الاول احساس الحاسة والثاني احساس [illegible] وعن المعارضة الثانية ان النفس [illegible] تدرك احساس الحاسة وان كان متحققا لان النفس قد تذهل عن ادراكها

[illegible] الاستغراق

الشيء عند الادراك والا للزم التسلسل في كل ادراك ونعلم قطعا انه ليس كذلك والدليل على ان الحاسة تحس عند استغراق النفس انه اذا اشتد الاحساس بان يقرب المرئي من العين او اشتد الصوت تنصرف النفس عقيب ذلك عن الفكر فلو لم يكن للحاسة احساس اصلا لما اثر مقارنة المحسوس واشتداده في اشتداد الاحساس او نقول القوى تابعة للنفس فعند استغراقها تتابعها فعدم الاحساس عند استغراق النفس لا يقتضي ان لا يكون للحاسة احساس واذا تحقق ذلك فنقول لما كان الحواس عشرا خمس خارجية التي هي المشاعر وخمس داخلية كالحس والنفس ايضا مدركة كانت الادراكات احد عشر قسما كالحس **قال الفصل الثاني الى آخره اقول** اختلفوا في العلم فذهب الفلاسفة وقوم من المتاخرين الى انه كسبي وقالت طائفة من المتاخرين انه بديهي ثم الفلاسفة جعلوه تارة وجوديا واخرى عدميا لانهم عرفوه مرة بانه حصول صورة الشيء في العقل وعرفه بعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك وعرفه الشيخ في الهيات الشفاء انه سلب المادة فجعله عدميا وكلا التعريفين اي الوجودي والعدمي فاسد اما الوجودي فلما عرف قبل ان حصول الصورة او تمثل الحقيقة ليس صفة للعالم والعلم صفة له وابطله الامام بان العلم لو كان عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وتمثل حقيقته يلزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا ويلزم حصول ماهية الجبل بعظمته في العقل لان مثال الشيء ح يمتنع ان يكون مطابقا له والا لما كان العقل عالما بذلك الشيء بل يكون عالما بغيره ومن المحال ان ترتسم ماهية الجبل بكاله في العقل وفي هذين الاعتراضين نظر اما الاول فلانه عرف ان الحاصل في العقل هو مثال الحرارة [illegible] واما الثاني فلان صورة الشيء لا يجب ان تكون مثله في القدر بل في الشكل فان صورة [illegible] في المرآة الصغيرة [illegible] عن كونها صورة له فكذا النفس [illegible] صور الاشياء سواء كانت [illegible] ولقائل ان يقول مراد الامام انا [illegible] عظيما يمتنع حصوله في العقل يمكن ان يجاب عنه بان المثال اذا كان مجردا عن المادة جاز حصوله في النفس [illegible] والخلاص من هذه المضايق هو ما ذكرنا ان العلم هو ادراك عين الشيء [illegible] واما التعريف العدمي فقال [illegible] سراج الدين [illegible] فلا يكون عدميا كما قالت الفلاسفة في اثبات كون [illegible] وجودية [illegible] والعلم صفة العالم فكيف يكون هو هو [illegible]

فذلك لا نفهم منه وايضا السلب والانتفاء ليس شيء منهما بالنسبة الى المعلوم والعلم
كذلك وان كان المراد سلب مادة المعلوم فهو مسبوق بالتصور ولذا اذا اريد بالسلب
تجريد المعلوم عن المادة مع عدم الدلالة وان اريد اخذ الصورة المجردة فهو بعيد من
اللفظ وجهي والكلام في السلبي وابطل الامام كون العلم عدميا بوجهين فالاول لو
كان عدميا لصدق على المعدومات وجوابه ان العدمي قد يشتمل على الوجودي
والثاني لو كان عدميا لكان عدم الجهل ضرورة اذ العلم مقابل الجهل فلو كان عدميا يكون ه
عدمه فالجهل ان كان عدميا كان العلم عدم العدم فيكون وجوديا وان كان وجوديا
يلزم ان يكون الخلو عنه علما اذ التقدير ان العلم عدمه وذلك محال لان الجماد خال
عن الجهل مع انه ليس له العلم وتحقيق ذلك ان الجهل اما بسيط وهو انتفاء العلم
او مركب وهو الاعتقاد الغير المطابق والاول عدمي والثاني وجودي هكذا ذكر في
الملخص وجوابه انه قد مر ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى واللاعمى
على ان الحصر ممنوع لان المشهور ان الجهل عدم العلم عما من شانه العلم وكذا كون الثاني
وجوديا واستدل ايضا في الملخص بانا نميز العلم عن غيره بالضرورة والعدم لا يكون كذلك
وفيه بحث لان العدمات متمايزة قطعا ثم القائلون بكون العلم بديهيا استدلوا عليه
بوجهين الاول يمتنع تعريف العلم فيكون بديهيا وذلك لانه لو عرف العلم فلا بد وان ه
يعرف بغيره اذ تعريف الشيء بنفسه محال لكن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم
بالغير لزم الدور وجوابه ان تصور الغير موقوف على حصول العلم لا على تصور حقيقة
العلم فلو توقف تصور العلم على تصور الغير لا يلزم الدور سلمنا انه يمتنع تعريفه لكن لم لا
يلزم ان يكون بديهيا لان امتناع التعريف لا يقتضي كونه غنيا عن التعريف وقد مر مثل
مثل هذا في الوجه الثاني ما ذكره الامام في كتبه ان كل احد يعلم بالضرورة علمه بوجوده
وهذا علم خاص والعلم من حيث هو جزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي اذ لو كان
الجزء كسبيا كان الكل ايضا كسبيا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء والجواب انه
ان اريد انه يعلم حقيقة علمه بوجوده فلا نسلم ان كل احد يعلمه وان اريد انه يعلم
ان العلم بوجوده حاصل له فذلك مسلم لكن كيف يلزم منه العلم بحقيقة العلم
لان الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما وهذا معلوم ضرورة هذا هو التحقيق ه
وجد من اقوالهم والحق ان معنى العلم واضح عندنا العقل اذ هو بالحقيقة ادراك
النفس معنى الشيء اذ كل من وجد له ادراك المعنى وجد له العلم من حيث انه
وجد له ذلك الادراك وكل من عدم له ذلك الادراك عدم له العلم من حيث انه عدم
له ذلك الادراك واذا كان كذلك نعلم ان العلم هو ذلك الادراك كما حقق في بحث ه
الوجود واذا تحقق هذا فنقول نحن نجد من انفسنا ان لنفوسنا قوة بها نتمكن ان ندرك
الحقائق والمعاني فاذا تعلقت تلك القوة بمعنى تصل النفس اليه وتحقق ذلك

كما ان الباصرة بالبصر تلحظ الاشياء وتدركها ففي تعلق البصر بشيء اي كشفه الباصرة ه
فالقوة التي بها يتمكن النفس من الملاحظة هي البصيرة وتلك الملاحظة هي الفكر واول وصول
النفس الى المعنى هو الشعور واستثباته اي جعله ثابتا هو التعقل وذهب قوم الى
ان العلم المطلق هو تلك القوة واذا عرضت لها اضافات الى المعنى تصير علما بذلك الشيء وقد
اختار ابو علي ابن سينا ذلك اذ قال في الشفاء ان العلم داخل في مقولة الكيف
بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض لان تلك القوة من الكيف واذا تعلقت بشيء
تصير مضافا كالبصر مثلا فانه بحسب ذاته داخل في مقولة الكيف ومع الاضافة الى
المبصر داخل في مقولة المضاف كالاب فانه بحسب ذاته داخل في مقولة الجوهر و
بالاضافة الى الابن في مقولة المضاف وقد عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم فهو
وصول النفس الى المعنى كما بيناه في تحقيق الادراك ثم يكون العلم من الاضافات ومبدأه
من الكيفيات ولان العلم مضاف الى المعلوم ضرورة اذ العلم انما يكون علما بشيء فالعلم
بذاته ينبغي ان يكون مضافا وتلك القوة ليست كذلك والبصر ليس بابصار من حيث
البصر هذا تحقيق هذا الموضع **خاتمة** العلم اما تصور ان كان غير الحكم او ه
تصديق ان كان حكما وحقيقة الحكم هي الاثبات والنفي بالفعل مثلا نتعقل ان هذا
هذا او ليس هذا اي تصل النفس الى ان هذا هذا او ليس هذا وقد تصل النفس
الى مفهوم هذا على وجه الاثبات والنفي وذلك من قبيل التصورات والمجموع المركب
من تصور الطرفين والحكم يسمى قضية وليس الكل من كل واحد من التصور و
التصديق بديهيا اذ قد نحتاج في البعض الى فكر كتصور الروح والملك والحكم
بان العالم حادث ولا كسبيا اذ قد لا نحتاج في البعض الى فكر كتصور الحرارة والبرودة
والحكم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء هذه طريقتنا في هذا المطلب
والمشهور عند العلماء في هذا الموضع ان الكل من كل منهما ليس ببديهي والا لما جهلنا
شيئا ولا كسبيا والا لما علمنا شيئا للزوم الدور او التسلسل ح اذ لو كان الكل
كسبيا لكان تعرف كل شيء موقوفا على تعرف شيء آخر وتعرف ذلك الشيء ايضا على ه
تعرف آخر فان عاد الى الاول لزم الدور وان لم يعد بل ذهب الى غير النهاية لزم
التسلسل واذا لزم الدور او التسلسل امتنع العلم بشيء اما اذا لزم الدور فلانه ح
يلزم توقف العلم بالشيء على نفسه لان الموقوف على الموقوف موقوف واذا
توقف العلم على نفسه امتنع حصوله واما اذا لزم التسلسل فلانه يتوقف العلم ه
بالشيء على علوم غير متناهية واحاطة العقل بها محال فيمتنع العلم بذلك الشيء
فان قلت قولهم لو كان الكل كسبيا لما علمنا شيئا تصديق فعلى تقدير ان يكون
الكل كسبيا يكون هو ايضا كسبيا فيمتنع اكتسابه للزوم الدور او التسلسل كما ذكرتم
فكيف يمكنكم الاستدلال به على بطلان كون الكل كسبيا **قلت** قد تم فيه التصديق

بالكسب كما ذكر في بيانه وانتهى المقدمات الى ما هو ضروري والا لما علم شيء فيلزم التقدير وهو كون الكل كسبيا باطلا وهو المدعى لكن يرد عليهم في التصورات انهم ان ارادوا بتصور الشيء تصوره بوجه ما فلا نسلم ان الكل ليس ببديهي اذ كل تصور يتوجه العقل اليه فهو معلوم بوجه ما بديهة وان ارادوا تصور كنه الشيء فلا نسلم ان الكل ليس كسبيا وقولهم يلزم الدور او التسلسل قلنا لا نسلم لزومهما لم لا يجوز ان نعرف كنه الشيء بتصور شيء آخر بوجه ما والامر كذلك لان الماهيات المركبة انما تعرف بتصور اجزائها البسيطة انما تعرف بوجه ما لانها لا تحد بل ترسم وقد عرف ان تصور الاشياء بوجه ما لا يحتاج الى كسب فلا يلزم الدور ولا التسلسل فقد عرف ان البعض من كل منهما بديهي والبعض كسبي وقد اقسام اخرى غير كالحسيات والتجربيات والحدسيات وغير ذلك ثم التصديق اما مع الجزم وهو ان لا يكون نقيضه محتملا او لا مع الجزم فان كان مع الجزم فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا يكون فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان مطابقا فهو العلم وهو اما ان يكون بمجرد العقل كما في الجزم به بعد تصور الطرفين اولا والاول البديهي والثاني وهو ان لا يكون بمجرد العقل كافيا اما ان يكون مع القوى البدنية اولا والاول هو الحسي ان كان بالحواس الخارجة كقولنا الشمس مضيئة والنار محرقة والعسل حلو ومنه المتواتر لانه بالسمع والوجداني ان كان بالقوى الباطنة كعلم كل احد بجوعه وشبعه وحزنه وفرحه وان لم يكن بالقوى البدنية فاما ان يكون من محض اعتقاد الى شخص اي لا يكون معه شيء آخر غير العقل ومن غيره كذلك والاول العلم التقليدي كالماخوذات من السلف والثاني المستدل وهو ان يكون بدليل غير ما ذكر كقولنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث هذا كله اذا كان التصديق مع الجزم اما اذا كان عاريا عن الجزم وهو اما ان يكون نقيضه محتملا فاما ان يكون احتماله ه راجحا على احتمال نقيضه او مساويا او مرجوحا والاول هو الظن والثاني الشك والثالث الوهم **قال** الفصل الثالث الجزء **اقول** هذا الفصل مشتمل على ابحاث الحواس الخارجة وهي خمس البحث الاول في الابصار اختلفوا في لمية الابصار فقال ارسطو واتباعه ان الابصار بانطباع صورة المرئي في الباصرة وقال الرياضيون انه ه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المبصر كانه عضو من المدرك قد ماس المبصر فيحصل الادراك واختلف القائلون بالانطباع فمنهم من قال ان المرئي هو الصورة المنطبعة في الباصرة ومنهم من قال ان ه المرئي هو الشيء الخارج وانطباع صورته شرط لرؤيته واختلف القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من ذهب الى انه خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز الباصرة وتمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه البصر وما يقع بين اطرافها لا يدركه ولذلك تخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ومنهم من زعم ان يخرج خط مستقيم شعاعي من البصر

الى المبصر ويتحرك على سطحه في غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل الادراك بسبب ذلك ويحصل هٰهنا مخروط وهمي والمحققون ذهبوا الى انه لا يخرج من العين شعاع لكن ه الشعاع الذي في العين يتكيف المتوسط بين العين والمرئي من الهواء ويتغير بكيفيته ويصير ذلك سببا للابصار ويكون هذا ايضا على هيئة مخروط وهذا اقرب الى الوجوه ه بلامتة عما يرد عليها كما يجيء الآن وانكر المتكلمون كلا المذهبين ليمكنهم اثبات كون الله بصيرا وابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف كرة السماء وشبحه مثله وحصول الكبير في الصغير محال وفيه نظر اذ مثال الشيء لا يجب ان يكون مثله في القدر بل في الشكل فيجوز مثال الكبير في الصغير كما يحصل مثال وجهنا في المرآة الصغيرة وينطبع نصف ه كرة السماء في المرآة ولعلهم ارادوا انا نصف كرة السماء النصف الظاهر من السماء وايضا هذا انما يرد على من قال ان المرئي هو تلك الصورة اما من قال ان المبصر هو الشيء الخارج وحصول صورته في الباصرة شرط فلا يرد عليه واعترضوا على من قال ان المرئي هو ه الصورة المنطبعة انه لو كان كذلك لما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده لان المرئي لما كان هو الصورة المنطبعة يكون القريب والبعيد واحدا وفيه بحث لان صورة القريب والبعيد في القرب والبعيد ايضا تكون منطبعة فيرى كما يرى القرب والبعيد والعمدة في ابطال مذهب الانطباع انه لو انطبعت الصورة في الصقيل كالعين او المرآة فاما ان تنطبع في موضع واحد منه او في مواضع والاول باطل لان الناظرين يرون الصورة في مواضع منه بحسب امكنتهم وكذا الثاني لامتناع حصول موجود واحد في حالة واحدة في مواضع ولان الصورة قد ترى في عمقه ومعلوم ان هذا محال وابطلوا مذهب الشعاع بانه لو كان الابصار بخروج الشعاع من العين الى المرئي للزم تشوش الابصار عند هبوب الرياح لاضطراب الهواء الحامل للشعاع ولزم ان نرى غير المقابل لانحراف الشعاع ولامتنع ان نرى نصف كرة السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما ينفذ في جميع الاجسام المتوسطة ويتصل به لحظة ه ويستوعب نصف كرة السماء وهذه الاسولة انما ترد على قول من يقول بخروج الشعاع واما على قول من قال بتكيف المسافة المحاذية بشعاع العين فلا ترد لانه يكون دائما على ه محاذاة العين والمحاذاة لا يتشوش بهما شيء ثم اختلفوا في ان عند سلامة الحاسة وحضور المبصر وباقي الشرائط هل يجب الابصار ام لا فقالت الفلاسفة والمعتزلة نعم وقال ه اهل السنة لا والشرائط ثمانية عند الجمهور وزاد قوم شرطا آخر كما نبين وهي كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالضوء ومحاذيا للبصر او في حكم المحاذاة كالوجه اذا يرى في المرآة وقصد المبصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم القرب المفرط وعدم البعد المفرط وعدم مقارنة ما يوجب الغلط وهذا

فوالتاسع كما اذا اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعة لا يرى تلك الالوان بل يرى لون آخر غيرها كانه ممتزج منها وذلك لمقارنة المختلفات في الحركة وكما يرى في المرآة الغير المستوية وجهنا معوجا وطويلا و عريضا ولا يرى شكله وذلك لمقارنة هيئات المرآة واحتجت الفلاسفة بانا نعلم ضرورة انه متى كملت هذه الاشياء وجبت الرؤية واحتجت المعتزلة بانه لو لم تجب الرؤية ح لجاز ان تكون بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نراها وكما ان هذا باطل بديهة فكذا ملزومه واجاب اهل السنة بان ذلك جائز لكنه علم ضرورة انه غير واقع كما في العاديات فانه علم ضرورة ان الجبل ما انقلب ذهبا وماء النهر دما مع انه جائز في سعة قدرة الله وفي نفس الامر ايضا فالضرورة في عدم الوقوع لا في عدم الجواز والعاديات هي التي علمت بالعادة انها ما تغيرت عن حالها مع جواز تغيرها كما مر من التالين احتج اهل السنة على جواز عدم الرؤية على تقدير جميع الشرائط بان رؤية كل واحد من اجزاء الجسم ليست مشروطة برؤية الجزء الآخر والا يلزم الدور فيكون رؤية البعض غنية عن رؤية الآخر واذا كانت غنية فجاز ان تتحقق بدون الآخر والا فلا تكون غنية وفيه بحث لان غناء الشيء عن الآخر لا يوجب جواز ان يوجد بدونه فان طلوع الشمس غني عن وجود النهار مع انه لا يوجد ولا يمكن بدونه وكل من المتضائفين غني عن الآخر كالفوقية مع التحتية مع امتناع الانفكاك **قال** الثاني في السمع الحق **اقول** اذا حدث صوت في موضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع بكيفيته اي يحدث فيه الصوت ايضا ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء في الجهات الست ثم المجاور فالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالمسامع التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك الصوت بلا خلاف واما المسامع الخارجة عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء الحامل للصوت اليها هل تسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام من قدماء المعتزلة وقال المتأخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هذا لثلاثة اوجه فالاول انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقفنا في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه من جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا الثاني انا نسمع الصوت البعيد وندرك بالضرورة عند السماع انه بعيد وهذا تجربة كل احد من نفسه والبعيد لا يكون واصلا الى صماخنا ولو لم يكن الصوت البعيد مسموعا لما ادرك انصراف الصوت عن جهتنا الى خلافها انا ندركه قريبا او ندركه بعيدا اندرك

انصرافه وهذه بالحقيقة حجة اخرى فافهمها وهذان الوجهان مع ما لحقه بديهية الثالث احتج اهل السنة على هذا المطلوب بانا ندرك جهة الصوت وذلك يدل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحامل الى الصماخ مدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما في اللمس فانه لما لم يحصل الادراك الا عند الوصول لما ادركنا جهته وهذا للتوضيح والتمثيل لا للاستدلال فان الجهة كما بدونه لان ادراك الجهة يقتضي ان يكون الصوت مدركا في المسافة التي يتجاوزها الى الصماخ ضرورة فيكون قبل الوصول فعلم ان وصول الهواء الحامل ليس بشرط لكن الظاهر انه يجب وصول الهواء المتموج الى الصماخ ليتنبه السامعة بالصوت واحتجت الفلاسفة بوجوه فالاول ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمعه من كان الهبوب عن جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع ح لان الادراك من البعيد لابد وان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك الثاني اذا اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على الفم والطرف الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون الحاضرين وذلك لمنع الانبوبة عن وصول الهواء الحامل الى الصماخ وفيه بحث لجواز ان يكون عدم السماع لحيلولة الانبوبة عن السماع لا لعدم وصول الهواء الحامل الثالث انا نرى ضرب الخشبة بالفاس في صحرا قبل سماع الصوت وذلك لعدم وصول الهواء الحامل ح الى الصماخ فاذا وصل يسمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت وحينئذ فاذا وصل حد السماع يسمع واحتج الامام وقوم من المتأخرين على ان وصول الهواء الحامل ليس شرطا اذ لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لامتناع نفوذ الهواء عن الجدار وبتقدير نفوذه لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وفيه بحث لجواز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر **فان قلت** لو كان كذلك لما كان له منفذ اصلا لا نسمع كلام الخارج **قلت** لانسلم انه ح نسمع البحث الثالث في الذوق وهو مشروط باللمس وذلك ظاهر اذ لا ذائقة بالذائقة الا بعد اللمس وبتوسط هو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الملعبة وهي ظاهر اللسان فان خلت الرطوبة عن الطعوم ادرك الطعوم كما هي وان خالطها طعم اما من الداخل كما في المرضى او الخارج فلا تؤدي كما هي بل مختلطا وشكوا انها تاتي اثر الطعم اما ان يكون لاجل ان تخالطها اجزاء ذي الطعم فيتوسل الحس او لان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية ذلك الطعم فيدركه الحس فان كان الاول لم تفد تلك الرطوبة الا سهولة وصول المحسوس الى الحس لانه ح تفيد رقة قوام ذي الطعم فح يكون الرطوبة شرطا لسهولة الاحساس لا للاحساس لجواز ان يحصل الاحساس بدونه ثم شرطها وان كان الثاني كانت الرطوبة ذات طعم والمدرك كيفيتها فلا يكون الاحساس بواسطتها

والجواب عن الاول ان يقال لا نسلم انه لو كان بطريق الاختلاط لما افادت الا سهولة
الاحساس وجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها وعن الثاني ان المراد بتوسطها
انه لا يحصل الاحساس بكيفية ذي الطعم الخارجي الا بها سواء صادفت الرطوبة ذا الطعم
اولا وهذا المعنى متحقق البحث الرابع في الشم اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب فالاول
انه انما يحصل بواسطة تكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة اي بالرائحة
فيحصل ادراك الرائحة وهذا لا يكون بطريق نقل الرائحة من ذي الرائحة الى الهواء لامتناع
انتقال العرض بل لو كان فانما يكون بطريق تكيف الهواء بالرائحة كما في الاشعة الثاني انما يحصل
الاحساس بانفصال اجزاء لطيفة من ذي الرائحة ووصولها الى الخياشيم كما في التبخيرات
فانما يحس بها بانفصال الاجزاء وقيل عليه بانه لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة
لا سيما الذي يملأ المحافل رائحة كالمسك وغيره وليس كذلك واجيب بان ه
الاجزاء اللطيفة للطافتها لا يكون لها وزن محسوس فجاز انفصالها مع عدم الاحساس بنقصان
ذي الرائحة ولئن سلم لكن لم قلتم انه لا يحس بالنقصان الثالث القوة الشامة تتعلق بالرائحة
وتدركها بدون وصولها اليها كما في الابصار فانه يبصر المرئي من البعيد وهذا ابعد الوجوه
من العقل واما حس اللمس فظاهر فانه انما يحصل باللمس **خاتمة** قد علم مما مر
ان شعور المشاعر على ثلاثة اقسام قسم يتوقف على ملاقاة الحس للمحسوس وهو اللمس و
الذوق والشم وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو الابصار لان العين اذا اتصلت بالمرئي
لا تدركه لانها انما تدرك بتوسط الهواء المستضيء بشعاعها او الشعاع الخارجي وقسم
جاز مع الملاقاة ومع عدم الملاقاة وهو السمع وبقي لنا ان نحقق هذه الادراكات لنعلم
انها هل تمكن بدون هذه الحواس ذات الآلات فهل يمكن الجميع او البعض فنقول الادراك
اما ان يكون ادراكا لامر جزئي اما جوهر كزيد مثلا او عرض كجلوس زيد في هذه الدار او
لامر كلي اما جوهر كالانسان او عرض كالجلوس وادراك الكلي لا يمكن بالحاسة لان الحاسة
لا تدرك الا الشيء الموجود في الخارج وكل موجود في الخارج فهو جزئي اذ لا يمكن اشتراكه
بين شيئين او اكثر بل ادراك الكلي انما يحصل بالعقل وادراك الجزئي على قسمين الاول
ان يدرك الجزئي بان يدرك مثاله وشبحه ويستدل به عليه وهو التخيل ان كان المدرك
صورة كما في تخيل زيد وعمرو والتوهم ان كان المدرك معنى كعلم زيد وسخاوة عمرو
وجاز ان يكون المدرك فيه غائبا بل معدوما والثاني ان يكون ادراك الجزئي بان يدرك نفسه
لا بتوسط المثال وهو الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك غائبا فيه بل يجب ان يكون شاهدا
موجودا ولذلك سمي الاحساس مشاهدة واذا علم ان المشاهدة هي ادراك عين الحاضر
فلو امكن ان يقع هذا الاحساس بدون توسط الحاسة لا يخرج عن كونه مشاهدة لما علم
من حقيقة المشاهدة بل يكون رؤية ان كان المدرك من المبصرات وسمعا ان كان
من المسموعات وذوقا ان كان من الطعوم وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان

كان من الملموسات والنفس الانسانية التي هي من عالم الملكوت وانفعالها انفعال الروحانيات
لما كانت منغمسة في تدبير البدن من رعاية احوال الغذاء والصحة والمرض والنوم
واليقظة والادراكات والمراء في المآرب المعاشية والافكار وغيرها وآنسة بانفعالها
الروحانية احتاجت فيما هو اقوى الادراكات وهو ادراك نفس الشيء الى معاونة مدرك
آخر وهو الحس ولا يبعد ان تقع نفس قوية تفي قوتها بالجانبين التدبير وانفعالها الروحانية
ويمكن ايضا اكتساب هذا المعنى بتقليل الغذاء والتنزل والتجريد وما يشغلها عن عالمها
وقد نقل هذا من اصحاب الرياضة والتنزل والتجريد من الامم المختلفة والاقوام
المخالفة نقلا متواترا لا يمكن ان يتوهم فيه الكذب فنعلم ان النفس لها ملكة هذا الامر
ولم يمتنع ايضا ان يكون موجود آخر بريء عن الحواس يكون له ادراك الحواس او بعض
اقسامه دون البعض لفقدان شرط ذلك البعض بان يكون الملاقاة مثلا محالا عليه
فيمتنع له اللمس والذوق والشم دون السمع والبصر ولذلك ورد في الكتب السماوية
صفة السمع والبصر لله دون الباقية وهذه الابحاث شريفة ليست في كتب الاولين
والآخرين وبها اسرار **قال الفصل الرابع الى اخره اقول** هذا الفصل في
في القوى الباطنة التي هي الحواس الداخلة وهي خمس لان القوة المدركة اما مدركة غير
متصرفة او مدركة متصرفة والمدركة الغير المتصرفة اما مدركة للصور او للمعاني
او خزانة لهما لانها اما مدركة عند حضور المحسوس في الخارج او حافظة عند غيبته
فهذه اربع والخامسة هي المدركة المتصرفة بالتركيب والتفصيل كما يجيء والمدركة
للصور هي الحس المشترك لاشتمال المشاعر فيها وخزانتها الخيال والمدركة للمعاني هي
الوهم وخزانتها الحافظة والمدركة المتصرفة قد يستعملها الوهم وقد يستعملها
العقل فباعتبار الاول تسمى متخيلة وباعتبار الثاني تسمى مفكرة فهذه هي الخمس
فالاول الحس المشترك وهو قوة اذا ارتسم صورة شيء فيها صار ذلك الشيء مشاهدا
ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ وللدماغ ثلثة ابطن من طرف الجبهة الى طرف
القفا والتي هي التي تدرك بها هذه القوة روح مصبوب في مبادي الاعصاب
الخمسة الممتدة الى الحواس الخمس النابتة من مقدم الدماغ كانه ذو عين انشعبت
منه خمسة انهار فيؤدي كل حس صورة محسوسة الى الحس المشترك فيتحقق المشاهدة
ولذلك سميت بالحس المشترك وحكم باختصاصها بمقدم الدماغ سرعة انتقاء الحواس
بما يضعفه او يضر من المحسوسات يسرع الى الاختلال او الاحتراز وهنا بحث وهو
انا نعلم ضرورة انا متى لمسنا النار فالمدرك للحرارة ذلك العضو وليس له تعلق بالدماغ
وما فيه فالحس الدماغ بذلك **فان قلت** نحن لا نقول ان الحس المشترك
يحس بذلك بل نقول ان صورة المحسوس اذا حصلت في الحس المشترك يصير المحسوس
مشاهدا **قلت** تلك الصورة اما ان كانت مجردة عن طبيعة المحسوس كما

في العلم او مقارنة لها كما في الاحساس فان كان الاول يلزم كون المجرد في الجسم وذلك محال
لان الصورة المجردة من خواص القوة المتعقلة وايضا حصول الصورة المجردة في الجسم
محال عندهم وان كان الثاني يلزم ان يكون الحس المشترك محسا بالحرارة والبرودة و
هذا ضروري البطلان بطريق الوجدان واستدلوا على ثبوت الحس المشترك بانا نرى القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا على سبيل المشاهدة
لا على طريق تخيل وتذكر كما في الامور الغايبة وليس الخط والداير في الخارج ضرورة اذ نعلم
ضرورة انه ليس في الخارج الا قطرة او نقطة ولا في الباصرة لان البصر لا يدرك الا ما يقابله
في الخارج فلولا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والنقطة في موضعها وتبقى
بعد زوالها عن موضعها مدة كما في ذلك الموضع واتصل تلك الصورة صورتها في الموضع
الثاني وبها صورتها في الثالث وبها صورتها في الموضع الرابع والخامس الى الاماكن لما راى كل
خط مستقيم او مستدير تلك القوة هي الحس المشترك هذا هو المشهور عند الحكماء ٥
وفيه نظر لان البصر قد يتاثر عن المحسوس وبقي صورته فيه زمانا كما في النظر الى الشمس
فانه عند مبالغة النظر فيها يبقى صورتها فيه بحيث ترى الشمس في كل وجهه وكذا اذا
نظر في روضة خضراء سوية فانها ترى في كل جانب وح جاز ان يكون روية الخط و
الداير بسبب ذلك فلا يلزم قوة اخرى **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون هذا ايضا في
تلك القوة **قلت** لانه ينقلب بتقليب الحدقة وذلك اية انه في الباصرة ولانه
لو كان كذلك لوجب ان نرى الشمس والروضة عند الاغماض ولئن سلمنا انه ثبت بسبب
روية الخط والداير قوة تدرك بها ذلك لكن كيف لزم كونها مشتركة بين الحواس وانتم في
بيان هذا الثاني خزانة الحس المشترك وهي تسمى بالخيال والمصورة وهي التي تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك اذ هو لا يدرك بعد الغيبة لصار
ذلك الشيء مشاهدا عند الغيبة وليس كذلك وهذه القوة لا تتمكن من تجريد الصور
عن المشخصات كما يتمكن العقل بل تدركها معها لانها جسمانية والمجرد لا يحل في الجسماني
ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هنالك قوة ٥
واحدة تحصل المشاهدة بها عند حضور المحسوس والتخيل عند غيبته
فان قلت قد يختل فعل احدهما بتطرق الافة اليها دون فعل الاخرى **قلت**
اختلال الاحساس باختلال الحس المشترك مع سلامة الخيال او بالعكس ممنوع الثالث
الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية كشجاعة زيد وبخل عمرو ومثل ادراك الشاة
في الذئب بالحكم على النفور وهي حاكمة في جميع القوى الدماغية نسبتها اليها نسبة
العقل الى القوى النفسانية يعني كما ان العقل يقضي بين القضايا النفسانية من
اقسام العقل النظري والعقل العملي والفكر والحدس التي هي القوى النفسانية
كما يجي في الفصل الاتي فكذا الوهم يحكم في مدركات الحس المشترك والخيال

لانه لو ادرك بعد الغيبة

والمتخيلة والحافظة الرابع خزانة الوهم وهي التي تحفظ المعاني الجزئية وتتذكرها
وتسمى حافظة وذاكرة الخامس المدركة المتصرفة وهي التي لها قوة التركيب و
التفصيل بين الصور الماخوذة عن الحس المشترك وبين المعاني المدركة بالوهم
وبين الصور والمعاني كما تتصور حيوانا بلا راس وكما تتصور شجاعة زيد مع عداوته او تفصلهما
وهي تخدم العقل والوهم في ادراكاتهما بان تعينهما فيها **قال** الفصل الخامس ٥
الخ **اقول** للنفس الانسانية قوتان قوة بها تتمكن على تحصيل العقايد
والاراء بحال الموجودات التي لا يكون وجودها بفعل الانسان كالسماء والارض وغيرها
وتسمى عقلا نظريا والثانية قوة بها تتمكن على تحصيل الاراء والافكار في امور تحصيل
بكسب الانسان كتحصيل الخير مثل الفلاحة وغيرها مما يفيد الخير وتسمى عقلا عمليا
والنفس الانسانية اذا كملت بهذه تسمى نفسا مطمئنة هذا على راي الفلاسفة
اما عند اهل الملة اذا تيقنت النفس الامور الدينية والاحوال الاخروية بحيث
صفت عن التردد والشك تسمى مطمئنة وتحصل بالقوة التي هي العقل ٥
النظري كمال النفس وبالتي هي العقل العملي كمال النفس والبدن اما كمال النفس فلاتصافها
بالصفة المرضية واما كمال البدن فظاهر وقالت الفلاسفة تحصل بها
كمال البدن فقط والثانية تفتقر في افعالها بالاولى اذ تحتاج الى معرفة الاشياء
المحتاج اليها في عملها ثم العقل النظري له اربع مراتب فالاول عند كون ادراكات
النفس بالقوة كما تكون لنفس الاطفال وح تسمى عقلا هيولانيا لكونه قابلا للصور
العقلية غير موصوف بها الثاني عند كون الاوليات حاصلة للنفس و ح
تسمى عقلا بالملكة اذ حصلت لها بسبب تلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات
والنفس المختصة بالترتيب هذه الاوليات وسرعة انتقالها منها الى النظريات سميت
قدسية الثالث عند حصول النظريات لها بحيث تقدر على استحضارها متى ٥
شاءت عند غيبوبتها عنها وح تسمى عقلا بالفعل الرابع عند حصول النظريات
لها بحيث لا تغيب عنها وح تسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من
الفكر والحدس وعند الفلاسفة لكونه مستفادا من العقل الفعال وقال في
الاشارات حضور النظريات بحيث لا يغرب عنها هو العقل المستفاد وهذا لا
يناسب ما هو بصدده لانه في بيان مراتب العقل النظري وهو كمال قوة للنفس و
حضور النظريات ليس كذلك كما هو في الكتاب اولى ثم للنفس الانسانية بواسطة العقل
النظري صفات مثل الفكر وهو حركة ما للنفس في المعاني طلبا للحد الاوسط او ما يجري
مجرى الحد الاوسط وهو الملزوم في القياسات الاستثنائية فانه يجري مجرى الحد
الاوسط في اثبات المطلوب ومثل الحدس وهو وصول النفس الى الوسط او الملزوم ٥
بلا فكر وذلك على قسمين لانه قد يكون عقيب شوق وطلب فيحصل بعد ذلك بدون

اتصال الفكرية وقد تحصل بدون شوق وطلب والنفس البالغة في الحدس غايته تسمى بالنفس القدسية وقوتها على ذلك بالقوة القدسية وللنفس الحيوانية ايضا قوى الشهوانية والغضبية ومن جملة قواها النفس الامارة وهي القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتخيل والتوهم الى جذب اللذات البدنية ودفع المطالب الحقيقية هذا عند بعض المتاخرين واما عند الاكثرين من الاولين والآخرين ان النفس الامارة هي النفس الانسانية عند انجذابها الامور البدنية فاذا ملة من عالمها الروحاني آمرة للشهوانية والغضبية الى ما هي انجذبت اليه **قال** خاتمة الى آخره **اقول** اختلفوا في ان النفس الناطقة هل تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي ام لا فقالت طايفة من العلماء نعم وهو الحق وقال ارسطو والشيخ واتباعهما لا والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي ان يعلم الجزئي بوصف الهذية كما يعلم زيد مثلا بوصف كونه هذا وعلى الوجه الكلي ان يعلم باوصافه الكلية كما يعلم انه انسان هندي كاتب طويل ابن فلان في عصر كذا في حال كذا وعلى هذا الى ان يعلم جميع اوصافه الكلية فانه ح يعلم من غير ان يشار اليه بالهذية وفي موضع آخر الغرض آخر فترة الوجه الجزئي بما دنية احد الازمنة الثلاثة كما يجي في علم الله وحج الاولون بان هيهنا شيئا يحمل الكلي على الجزئي بان يحكم ان زيدا هو انسان والحكم مسبوق بتصور الطرفين فذلك يدركهما ضرورة ومدرك الكلي النفس فمدرك الجزئي ايضا النفس لكنها تدرك الكلي بلا وسط والجزئي بتوسط الآلات **فان قلت** جاز ان يكون ادراكها الجزئي على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي وانتم في بيان هذا **قلت** قد نحكم على هذا الانسان بانه انسان فقد ادركته على الوجه الجزئي اذ ادركته بوصف الهذية احتج ارسطو بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اي يكون ذا جناحين مربعين على هذا المثال ميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ فرضنا ان ذلك المتخيل ليس في الخارج فهو اذا في الذهن فمحل احد الجناحين يمتنع ان يكون عين محل الثاني والا لاستحال الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر ليس بالماهية لتميز ماهية المربع والمثلث ولا بلوازم الماهية لكونها مشتركة على تقدير اتحاد الماهية فلو لم يكن الامتياز ايضا بالمحل لامتنع الامتياز فمحل احدهما غير محل الآخر فذلك لا يعقل الا في الجسم او الجسماني والنفس ليست بجسم ولا جسمانية فيمتنع ذلك في النفس وهذه الحجة ضعيفة من وجوه اذ يقال لا نسلم ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية وسنبين فيما يجي بالبرهان القاطع انها جسم ولئن سلمنا انها كذلك لكن لا نسلم ان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وقد بينا فيما مضى فساد هذا الراي وبينا ان العلم هو وصول النفس الى المعنى غاية

ما في الباب ان يكون حصول الصورة في شيء شرطا للعلم فلم لا يجوز ان يكون تلك الصورة منطبعة في جسم او جسماني كالخيال او غيره ثم النفس تدركها وتطالعها وايضا تمسك في الدعوى الكلية بالمثال الجزئي في المربع وهذا سخيف جدا فلو قال هذا انما هو في مقدار كالخط مثلا اذ له نصفان لتميز وعدم ومع هذا لا يكون عاما في جميع الجزئيات اذ ما لا مقدار له كالنقطة والوحدة وما يجري مجراهما لا يجري فيه وايضا نعلم ان كل احد بالبديهة انه يعلم الجزئي بوصف الهذية اذ يعلم ان هذا الانسان وهذا السواد والنفس ليست الا ما يشير اليه كل احد بقوله انا بالاتفاق وهذا برهان قاطع في ان النفس تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي فما اوردوه في مقابلته عبث لغو **قال** الصحيفة الثانية الى آخره **اقول** ما يحس بالحاسة نوعان ما يحس به الحاسة اولا كالضوء واللون وما يحس به بتوسط ما احس به اولا كالجسم فانها تحسه بتوسط احساس الضوء او اللون وهذه الصحيفة فيما تدركه الحواس اولا وقد يلزم البحث عن المدركات ثانيا بالعرض لتتميم الكلام قوله البحث الاول في اقسام المبصرات اي في المبصرات مطلقا سواء كانت اولية او بوسط قوله والاطراف اي النقطة والخط والسطح التي هي طرف الخط والسطح والجسم والوضع قد عرفت تعريفه في صدر الكتاب انه هيئة تعرض للجسم بواسطة نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجية والشكل هو هيئة تعرض للشيء بواسطة احاطة حد واحد كالدائرة والكرة او حدود كالمثلث والمكعب قوله كما في ادراك السفينة في وسط البحر فانه لا يدرك حركة السفينة في وسط البحر لعدم الاجسام الملونة في وسط البحر واما القريب من الساحل فيدركها لتحقق ادراك اختلاف الوضع قوله بتوسط اللون الساتر للعمق وزعم قوم من الاقدمين ان اللون ساتر للعمق وان الشفاف ما لا لون له وفيه بحث لان اللون قد لا يستر العمق كما في اللعل والزبرجد وهما ايضا شفافان مع تحقق اللون الا ان يريد بالشفاف ما لا يستر ما وراءه اصلا قوله اذ هو احد انواع الضوء لما يجي بعد واختلفوا في الظلمة فقال قوم انها عدمية اذ لا فرق بين الاعمى وبين من في الظلمة في عدم الابصار وانه لا فرق بين الاغماض وفتح العين في الظلمة وان الظلمة عدمية اذ هي عدم الضوء عما من شانه الضوء وزعم قوم انها وجودية والاول اسد واختاره المحققون واختلفوا ايضا في التشابه والاختلاف كالتشابه بين الاسودين والاختلاف بين الاسود والابيض فقال قوم من الاقدمين انهما من المرئيات وقال المتاخرون انهما لا تدركان بالحس بل الشعور بهما للقوة المميزة وهذا حق لانهما نسبتان والنسبة امر معقول لا يدرك بالحس **قال** البحث الثاني الى آخره **اقول** اختلفوا في الالوان فقال قوم من الاقدمين لا حقيقة للون اصلا بل يرى في النظر كذلك لان الهواء اذا خالط اجساما شفافة متصغرة جدا ونفذ ضوء بعضها الى البعض

يرى البياض كما في الثلج والبلور المسحوق فان الثلج يرى في غاية البياض مع انا اذا
نظرنا فيه نجده اجزاء شفافة متصغرة جدا خالطها الضوء بعضها مع البعض والبلور
قبل السحق يكون غير ملون واذا سحق وخالطه الضوء يرى ابيض وليس بين تلك الاجزاء فعل
وانفعال حتى يقال حدث بذلك كما في ساير الكيفيات المزاجية فان العناصر اذا
اختلطت واثر كل منها في آخر وانكسر كيفياتها حصل المزاج وتبعه الكيفيات المزاجية
كما في ساير الاشياء وههنا فقد الفعل والانفعال لصلابة الاجزاء وعدم اختلاطها بالكلية
بل هي متماسة متجاورة ولان الشيء لا ينفعل عن مثله وهذا منقوض ببياض البيض
المسلوق فانه ابيض وكان قبل السلق شفافا واختلاط الهواء منتف لكونه انقل بعد
السلق والثقل دليل على زوال الهوائية والنارية التي فيه لان الخفة انما تكون بسببهما
قوله لا ينسلخ اي بالفعل اذ قد ينسلخ بالطبع كما في الشعر قوله فجاز حصول الكل
كذلك وجاز كون كل لونا واحدا حقيقيا وجاز كلاهما فان قلت القسمان الاولان
ممتنعان اما الاول فلان الكل لو كان مركبا من الالوان فيلزم كون تلك الالوان ايضا مركبة
ولزم التسلسل واما الثاني فلان بعض الالوان مركب وهو مختلط من الالوان فكيف يمكن
ان يكون الكل بسيطا قلت المراد بالالوان ههنا الالوان المحسوسة الحقيقية دون
الصناعية وح يصح القسمان اما الاول فلان اجزاء اللون لا تكون محسوسة وانما المحسوس
المركب واما الثاني فلان اللون المختلط صناعي فلا يرد علينا واما الضوء فزعم بعضهم
انه ظهور اللون فقط اي تمام حقيقته انما هو ظهور اللون ورده عليهم ضوء الجو والصواب
ان يقال الضوء هو ظهور الشيء وزعم قوم ان النور جسم لانه متحرك بحركة المنير كما في
الشمس والمرآة والحركة من خواص الجسم والجواب ان مقابل المضيء يتكيف بضوئه
لا انه انتقل الضوء من الموضع الاول الى الموضع الثاني قال الفصل الثاني الى آخره
اقول المسموع انما هو الصوت والحرف اما الصوت فواضح عند العقل
غني عن التعريف وبعضهم جعله جسما لتوهم الحركة فيه وهو ضعيف لان حامله
يتحرك بالتموج فيظن حركته وزعم قوم انه اصطكاك اجسام صلبة وقيل هو القلع
وقيل هو القرع وقيل تموج الهواء والكل باطل لان ذلك مبصر لا مسموع ثم من
ذهب الى ان الصوت غير هذه الاشياء زعم ان سببه القريب تموج الهواء و
السبب البعيد امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع والصوت
في القرع اشد انبساطا من القلع واستدلوا على عليته التموج بالدوران فانه
متى تموج الهواء الخارج من الحلق حدث الصوت واستمر باستمراره ومتى عدم
عدم وكذا في تموج الهواء الخارج من المزامير وكذا طنين الطست يحصل
بتموج الهواء لاضطراب نواحي الطست وينقطع عند تسكينه وهو ضعيف لان
دلالة الدوران ظنية فلا تصلح حجة وليس المراد بتموج الهواء حركة انتقالية

54

من هواء واحد بعينه بل الحالة شبيهة بتموج الماء فانه انما يحدث بصدم بعد صدم مع
سكون بعد سكون هذا ما قالوه والحق ان التموج ليس بسبب اذ ليس في طبيعته اقتضاء الصوت
ولانه قد يوجد التموج كما في حركة اليد وغيرها مما اقوى من تموج الصوت الخارج من
الحلق مع عدم الصوت بل الحق ان الصوت اذا حدث بالقلع او القرع يتكيف الهواء في
موضع حدوثه بكيفيته ثم يتكيف الهواء المجاور الى حد ما ولا يبعد ان يتموج الهواء في تلك
المسافة فيتعين السبب والتكيف لكن لا انه سبب له قال الامام في الملخص انما لم نجعل
القرع سببا قريبا للصوت لان القرع مماسة فيكون آنية والصوت زماني والآني لا يكون
سببا للزماني وفيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كما يجيء
مع انه صوت وايضا التموج زماني ضرورة انه حركة مع انكم جعلتم القرع سببا له قوله
ثم لا بد في القرع من مقاومة احد الجسمين للآخر وان لم تكن صلابة فان خرق الماء
سريعا بقضيب مصوت وذلك لمقاومة احدهما الآخر اذ يعسر الخرق فالعلة الاولى هي
المقاومة لا الصلابة هذا ما ذكروه وفيه بحث اما اولا فلان المثال الذي ذكروه
وهو خرق الماء سريعا لا يناسب هذا الدعوى اذ هو تفريق عنيف وهو القلع وهذا ايضا
لا يختص بالقرع فان القلع لا بد فيه ايضا من مقاومة فان تفريق القطن عن قطن غير
مصوت وايضا قولهم فالعلة الاولى هي المقاومة ركيك اذ هي جزء العلة البعيدة
فالصواب ان يقال لا بد في القرع والقلع من المقاومة وان لم توجد الصلابة
اما في القرع فكما في قرع الماء بشيء فانه يصوت مع عدم الصلابة واما في القلع فكما في القطن
فانه لا يصوت لعدم المقاومة لان العلة البعيدة هي المقاومة والصلابة ثم الصوت
قد يكون جهيرا وقد يكون خفيا وقد يكون حادا اي زيرا وقد يكون ثقيلا اي بما وسبب
الجهارة والخفاء اختلاف المقاومة واختلاط الاصوات فان شدة المقاومة
توجب الجهارة وضعفها يوجب الخفاء واختلاطها يوجب الجهارة وسبب
حدة الصوت صلابة المقروع وملاسته كما في اوتار المثاني الممتدة فانها صلبة
ملساء او قصر المنفذ كما في المزامير القصيرة او ضيق المنفذ كما في ثقب المزامير او
ضيق شدة التواتر كما في المزامير الطولية مثل المزامير الخطائي وسبب الثقل
مقابلات هذه الاشياء قال واما الحرف الى آخره اقول قد ذكر في الشفاء ان
الحرف هو هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل
تميزا في المسموع قوله في الحدة والثقل اي الزيرية والبمية والثانية لهذا
لتخرج عن هذا التعريف لانهما ايضا هيئتان عارضتان للصوت يتميز بهما تميزا
في المسموع ولم يستأخرها في قوله تميزا في المسموع تخرج ملائكون تميز في المسموع
كالصوت الملائم للطبع وغير الملائم فان كلا منهما يعرض هيئة بها يمتاز عن الآخر
لكن يقع ذلك التميز في الطبع هذا تقرير قوله وفيه بحث لانه ان اراد ه

بالمسموع الصوت المعروض للهيئة فالصوت الملايم او غير الملايم ايضا مسموع فيكون
في التمييز واتعلق المسموع وان اراد به الهيئة فيجب ان يقول تميزا بالمسموع لانه
المسموع وح لا نسلم ان هيئة الصوت الملايم او غير الملايم ليست بمسموعة هذا
هو التعريف المشهور للحرف عند الحكماء وفيه نظر اذ الحرف ليس تلك الهيئة
فقط بل الصوت مع تلك الهيئة والصوت مادته والهيئة صورته اذ لا يفهم من الحرف
الا ذلك المجموع ولان الحرف لفظ لانه مادة الكلم التي هي الالفاظ واللفظ صوت وه
لذلك قال الخليل لاصحابه من اراد ان تلفظ بالكاف في كك والباء في ضرب فليقل ه
كه به وما قال ان الكاف والباء هو تلك الهيئة فقط وهو وقتيئذ بصدد التعليم والتفهيم
وظاهر قوله مشعر بان الحرف هو المجموع وما سأله احد عن ذلك فالصواب ان الحرف
هو صوت عرضت له تلك الهيئة فان قلت نحن نعني بالحرف تلك الهيئة
قلت الحرف من بين الحقيقة لا من الاعتبارات حتى تقيد فيه العناية
بل يجب فيه تحقيق ما بينهم من الحرف ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة والمصوتة
اما مقصورة وهي الحركات الثلث وهي لا تعد من الحروف في اكثر اللغات وقد
عدت منها في الكتابة التركية او ممدودة وهي التي تحصل من اشباع ه
الحركات الثلث وتسمى حروف المد واللين وهي اي المصوتة مقصورة كانت
او ممدودة لا يمكن الا ساكنة اذ لو كانت متحركة لامتنع مدها واذا عرفت المصوتة
فباقي الحروف هي الصوامت فلزم من هذا ان الواو والالف والياء مشتركة بين المصوتة
والصامتة لانها ان كانت حاصلة من الاشباع كانت مصوتة والا فصامتة
سواء كانت متحركة كقولنا وعدا او ساكنة كقولنا قول. والالف اذا كانت صامتة
تسمى همزة ولا يمكن الابتداء بالمصوتة لسكونها كما مر واما بالصامتة وحدها
لكونها ساكنة ح بل اما مع مصوتة مقصورة وح يعد المجموع حرفا متحركا في
الكتابة او مع ممدودة وح يعد المجموع حرفين احدهما متحرك والاخر ساكن وتمسكوا
فيه بالضرورة وزعم قوم ان الابتداء بالصامت الساكن جائز بل واقع في اللغات مثل ه
كليد في الفارسية وكذا في غيرها من اللغات وبانه لو لم يجز الابتداء بها لتوقف الصامت
في الابتداء على المصوت موقوف على الصامت فيلزم الدور واجابوا عن الاول بانا
لا نسلم انه ساكن بل هناك حركة مختلسة لا يدركها الحس الا بكلفة وعن الثاني ما ذكر في
الكتاب قوله وابتداء المصوتات اي ابتداء المصوتات الممدودة حركة قوله
وانتهاؤها همزة اي نهاية تمديدها لا انتهاؤها مطلقا اذ يمكن انتهاؤها ساكنة عند ه
اطلاق النفس اما نهاية تمديدها فيكون بالهمزة قوله فيكون طرفاها الحركات اما
اما طرف الابتداء فظاهر لانها من اشباعها واما طرف الانتهاء فاذا كانت نهاية
تمديدها قوله فالحركات ابعاضها لان الحركات داخلة في تمديدها وهذا

مدرك بالحس قوله فيوجد في آن وهو آخر زمان حبس النفس مثل التاء في ضربت او
اول زمان ارسال النفس مثل التاء في تاب والمراد بحبس النفس او ارساله مقطعه سواء
كان في اول الكلمة او وسطها او آخرها قوله كالسين والشين فاذا قلت هس يمكن تمديد
السين وكذلك الشين بخلاف الكاف اذا قلت صك لا يمكنك تمديدها و
الظاهر ان الحاء والخاء ايضا زمانية فانك اذا قلت اح واخ فيمكنك تمديدهما
لكن ذهب قوم الى انهما حاآت وخاآت متوالية يظن حرفا واحدا او الفرق بين التمييز
خفي والصوامت في لغة العرب مشهورة وفي غير لغة العرب مختلفة قلة وكثرة
فصوامت التركية اقل منها وصوامت الهندية اكثر ثم اوسع المصوتات الالف
ثم الياء ثم الواو وهو معتبر بمقدار انفتاح الفم واثقل الحركات الضمة لانها لا تتم
الا بعمل العضلتين الصلبيتين الواصلتين الى طرف الشفة احديهما من الجانب
الاعلى الى جانب الاسفل والاخرى من الاسفل الى الاعلى ثم الكسرة اذ تكفي فيها العضلة
الواحدة الجاذبة ثم الفتحة اذ يكفي فيها عمل ضعيف لهذه العضلة **خاتمة**
اللاتي اعدل المركبات لان ما يبتدأ به متحرك وما يوقف عليه ساكن وبين ه
المتحرك والساكن منافرة والمتوسط يعدلها قوله والمتوسط وان كان متحركا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال الحرف المتوسط اما ان يكون متحركا او ساكنا فان كان متحركا
يحصل المنافرة بينه وبين الآخر الساكن وان كان ساكنا فبينه وبين الاول فاجاب
بان المتوسط وان كان متحركا لكن الحركة الابتدائية اثقل فالمنافرة بين الاوسط ه
المتحرك والآخر الساكن اقل وفيه بحث لما عرفت ان الحركة الابتدائية قد تكون بحيث
لا يحس لخفتها وايضا الوسط قد يكون ساكنا فهذا الجواب كيف يتم هناك بل الطريق
ان يقال بين الابتداء والانتهاء منافرة لتضادهما فالوسط يعدلها والاقل كاف
فيكفي حرف واحد ثم اجتماع الساكنين جائز مع حروف المد مثل دواب الكلام
الساكن الثاني اذا وقف عليه وان يجتمع فيه ساكنان صامتان مثل زيد لكن مع
شوب حركة مختلسة والظاهر انه لا فرق بينهما **قال الفصل الثالث الى الخ**
اقول لا دليل على حصول الطعوم من تاثير الكيفيات المذكورة في الاجسام
المذكورة سوى الاستقراء والقياس قوله واسخن الطعوم هذا من مبادي
الطب ومعرفة الادوية قوله والالم واللذة الجسمانيان منهما وما ذكروها يعني
الالم الجسماني كالم الجرح والقطع واللذة الجسمانية كلذة الماء الفاتر والدهن
الفاتر على العضو الذي قرب انه مالم من جملة ما يحس بحس اللمس وما ذكرها اهل
الحكمة قوله ونقل عن الجمهور اي نقل الشيخ عن الجمهور انهم عرفوا الرطوبة بانها
ما يلتصق الجسم الاجلد بما يلامسه واليبوسة بخلافه وفي هذا التعريف نظر لان
اليابس المدقوق كالعظم المحترق يلتصق بالملامس والرطوبة وزيقه

الشيخ بوجه آخر وهو ان الالتصاق لو كان لاجل الرطوبة لكان الارطب اشد التصاقا
بالاصبع وليس كذلك فان الماء ارطب من الدهن والعسل وليس اشد التصاقا منهما بالاصبع
واجاب الامام عنه بان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسه في العسل فيكون اشد
التصاقا ولا اخفاء ان كونه اسهل غمسا لا يوجب كونه اشد التصاقا ثم اللطافة يقال ه
بالاشتراك على رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة وتركها كالماء والهواء وعلى
قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا بسهولة كالقند وعلى سرعة التاثر من الملاقي
كالورد وعلى الشفافية واذا عرفت اقسام اللطافة فاقسام الكثافة في مقابلتها
والكثافة ايضا اربعة ثم عرفوا اللذة بادراك الملايم والالم بادراك المنافي واستقر
راي الفلاسفة عليه والصواب ان ادراك الملايم ملزوم اللذة اذ اللذة
تترتب عليه وقال محمد ابن زكريا اللذة الخلاص عن الالم فجعلها عدمية والظاهر
ان الخلاص عن الالم لازم اللذة وقد يوجد بدون اللذة كالخلاص عن المرض ونحو
حالة النوم والغفلة وزيفه الامام بانه لو وقع بصر انسان على صورة مليحة فانه يلتذ
بابصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا
عن الم الشوق اليها وفيه نظر اذ لا نسلم انه ما كان للنفس الم الاشتياق الى صورة
مليحة وخلصت حينئذ بتلك الصورة عنه والدليل على انها خلصت عن الم الاشتياق
بتلك الصورة انه يقل الالتذاذ بتكرار الرؤية لانه حينئذ قل الالم فقل الالتذاذ واتفق
الفلاسفة على ان تفرق الاتصال سبب الالم كما في الجرح والقطع والضرب فانه يتفرق
به بعض اجزاء اللحم وكما في الالم الروحاني فانه ايضا بسبب تفرق الاتصال مع المطلوب
وزيفوه بان التفرق عدمي والالم وجودي فلا يكون علة له بالذات بل تكون علته
شيئا آخر وهو يكون مع تلك العلة ولان السكين الحاد جدا قد يفرق الاصبع و
لا نحس بالالم الا بعد زمان فقد وجد التفرق دون الالم فلا يكون سببا له وزاد الشيخ
سببا آخر للالم وهو سوء المزاج اي تغير مزاج العضو لورود ما يضاده كيفية مزاج ذلك
العضو وفيه نظر لجواز ان يكون سوء المزاج سببا للتفرق الموجب للالم لا انه
سبب له بالذات لان ورود تلك الكيفية اما ان يكون لورود جسم حامل لها مخالف
في الطبيعة لجسم ذلك العضو وحينئذ تحقق التفرق او لمجاورته لمجاورة الجسد للعضو
المفضية الى التالم وهذا ايضا لا يخلو عن تفرق شيء من الدم او الروح او الحرارة ضرورة
قال الصحيفة الثالثة الى آخره اقول ما ليس بمحسوس اولا يصدق
على المحسوس ثانيا كالحركة وعلى ما ليس بمحسوس باحدى الحواس اصلا كالزمان وهذه
الصحيفة فيما ليس بمحسوس اولا سواء كان محسوسا ثانيا او لم يكن محسوسا اصلا وهي
مشتملة على فصول الفصل الاول في قسمة الكم وتناهي الابعاد الكم قد عرفت
تعريفه في صدر الكتاب انه الذي يقبل القسمة لذاته وهو اما متصل

او منفصل والكم المتصل هو الذي امكن فيه فرض اجزاء ثلاثة على حد مشترك هو نهايتا
المتلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو النقطة
اذ مقطع النصفين يكون نقطة وكالسطح والحد المشترك بين قسميه يكون خطا والمشترك
بين الجسمين يكون سطحا والكم المنفصل ما لم يمكن فيه فرض اجزاء ثلاثة على حد مشترك وهو
العدد اذ ليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتا المتلاقيين والكم المتصل اما قار الاجزاء
وهو ان يكون اجزاؤه حاصلة معا وهو المسمى بالمقدار او لا يكون قار الاجزاء وهو الزمان
اذ اجزاء الزمان لا توجد معا بل تكون متعاقبة واما انه كم متصل فلان الآن حد مشترك
بين ماضيه ومستقبله واعلم ان الآن المشترك ليس هو الآن الموجود اما على البدل
لانه موجود بدون الماضي والمستقبل ونهاية الشيء طرفه وطرف الشيء يمتنع ان يوجد
بدونه بل هو الآن الذي يفرض مقطعا لامتداد الزمان الموجود في الذهن لانه حينئذ يكون
نهاية ماضيه ومستقبله هذا هو تحقيق رايهم ويرد عليهم ان الحركة ايضا كم غير قار لانها
بالذات قابلة للقسمة وزعمت الفلاسفة ان قبولها الانقسام ليس لذاتها بل بواسطة
انطباقها على المسافة والزمان اللذين هما كمان بالذات فما جعلوها من الكم بل جعلها قوم
من ان يتعقل ولا اخفاء انها لذاتها قابلة للانقسام سواء اعتبر الزمان والمسافة او لا لانها
على جميع التعريفات المنقولة من الثقات من خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريج
وتغير حال الموجود وغير ذلك قابلة للقسمة ضرورة قوله وهو الجسم التعليمي
وحقيقته مجموع الطول والعرض والعمق مع قطع النظر عن المادة وهذا العرض اذ هو
قايم بالمادة وانما سمي جسما تعليميا اذ يبحث عنه في علم التعليم وهو العلم الرياضي
سمي علم التعليم اذ فيه يتكثر العلامات من النهايات والاقسام والجسم التعليمي ايضا
يسمى ثخنا والثخن هو حشو ما بين السطوح ثم الكم اما بالذات وهو نفس هذا الامتداد
من الطول والعرض والعمق والزمان والعدد او بالعرض وهو الذي يكون انقسامه
لا لذاته بل بواسطة مقارنة ما هو كم بالذات وذلك على اقسام بان يكون الكم بالذات
موجودا فيه كالمعدود فان العدد الذي هو كم بالذات موجود فيه او يكون هو
موجودا في الكم بالذات كالشكل الحاصل في الخط او السطح او الجسم التعليمي او
يكون موجودا مع الكم بالذات في محل واحد كالسواد وغيره من الالوان الموجودة
في الجسم الذي هو محل الكم بالذات والزمان بالنظر الى ذاته كم بالذات وكم بالعرض
بالنظر الى انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات وكم منفصل
بالعرض لما يعرضه الانقسام الى الايام والساعات والشهور والسنين لانه حينئذ صار
عددا والحركة بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كمان بالذات وقد
بينا انها كم بالذات ايضا كالزمان قال ما تناهي الابعاد الى الجزء اقول اتفق
جمهور العلماء من الفلاسفة واهل الملة على ان الابعاد متناهية اي الامتداد

في شيء من الجهات الى غير النهاية وخالفهم براهمة الهند وذهبوا الى ان الاجسام غير
متناهية وح تكون الابعاد ايضا غير متناهية اذ الجسم لا يوجد بدون البعد احتج
الجمهور على تناهي الابعاد بوجوه الاول لو كان البعد غير متناه فنفرض خطا غير متناه ثم ذلك
البعد الغير المتناهي ويمكن خط آخر متناه موازله ويمكن حركته بان نفرض حركة جسم تكون
تكون هذا الخط عليه حتى مال طرفه من الموازاة الى المسامتة وهم فرضوا كرة خرج
هذا الخط من مركزها الى محيطها موازيا لذلك الخط ولا حاجة الى ذلك والمراد بالموازاة بين
الخطين كونهما بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لما التقيا والمراد بالمسامتة انهما لو
اخرجا في احدى الجهتين التقيا فاذا فرض هذا الخط موازيا للخط الغير المتناهي فاذا
مال طرفه نحو الخط الغير المتناهي لابد وان يصير بحيث لو اخرج التقى الخط الغير المتناهي
فيصير مسامتا واذا صار مسامتا تحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة
المسامتة لكن ذلك محال اما الملازمة في قولنا لو كان الخط الغير المتناهي فلو مال طرف
الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة حصلت في الخط الغير المتناهي نقطة هي
اول نقطة المسامتة فظاهر فان المسامتة حادثة فلابد وان تكون لها ابتداء
واما ان اول نقطة المسامتة محال فلان كل نقطة فرضت اول المسامتة لا تكون اول المسامتة
بل تكون المسامتة قبلها وذلك لان المسامتة انما تتحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركة
منطبقة على المسافة ضرورة وكل مسافة فرضت تكون منقسمة لانها تكون خطا
وكل خط يمكن تنصيفه واذا كانت تلك المسافة منصفة تكون الحركة على نصفها قبل
الحركة على تمامها فتكون المسامتة حال الوصول الى النصف قبل المسامتة المفروضة
فلا تكون هي اول المسامتة **فان قلت** لا نسلم انه لو مال الى طرف الخط المتناهي
لصار مسامتا للخط الغير المتناهي لم لا يجوز ان يكون بعد الميل ايضا موازيا له **قلت**
لابد وان يصير مسامتا له باي قدر مال لانا اذا فرضنا الخط الغير المتناهي خط اب و
المتناهي الموازي خط جد ونفرض خط جه موازيا ايضا لخط
اب فيكون خط جه منطبقا على خط جد فاذا امال الطرف خط
جد الى خط جه ونفرض خط جه موازيا ايضا لخط اب فيكون خط جه اب حصلت
زاوية دجه فح فرضنا خروج خط جد فكلما زاد طوله زاد بعده عن خط جه ضرورة
وكلما زاد بعده عن خط جه قل بعده عن خط اب الى ان ينتهي اليه وهذا واضح
او نقول نحن نجد بالحس والعقل انه يسامته اذا مال ميلا كثيرا فلابد للمسامتة
من الابتداء وقبله يكون موازاة ضرورة فلابد من موازاة تكون بعدها مسامتة
ويتم الكلام بالنسبة الى تلك الموازاة والمسامتة هذا هو تقرير هذه الحجة وهي
مبنية على انتفاء الجوهر الفرد لانه على تقدير تحققه لا يمكن بيان بطلان اللازم لانه
ح قد تنتهي قسمة المسافة الى الجوهر الفرد وتحقق ايضا اول نقطة المسامتة

وايضا نقول لا نحن من ان تكون الجوهر متحققا ولا فان كان فلا نسلم انتفاء اللازم كما ذكرنا
وان لم يكن فلا نسلم الملازمة بعين ما ذكروا في نفي اللازم كما منعوا فانهم منعوا الملازمة بعين
ما ذكر في نفي اللازم بان قالوا لا نسلم انه لو مال طرف الخط المتناهي يلزم اول نقطة المسامتة
في الخط الغير المتناهي بل لا يلزم لان المسامتة انما تتحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركة
انما تكون على المسافة وكل مسافة منقسمة الى نصفين فالحركة الى نصفها قبل الحركة الى تمامها
فقبل كل مسامتة مسامتة الى غير النهاية وهذا المنع منسوب الى الامام المحقق نصير
الدين الطوسي ره وقيل ايضا على هذه الحجة ان المحال وهو تحقق اول نقطة المسامتة
انما لزم من مجموع مركب من الخط الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته وحركته فجاز
ان تكون كل واحد منها ممكنا ويلزم المحال من المجموع اذ اجتماع الممكنات قد يستلزم
المحال ككتابة زيد وعدمها فان كلا منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال
وهو اجتماع النقيضين وهذا المنع منسوب الى الامام اثير الدين الابهري
وهذان المنعان يردان في كثير من المواضع اما الاول فبحيث يكون ما يدل على انتفاء اللازم
ما شيئا من الملزوم فانه كما يدل على انتفاء اللازم يدل على انتفاء اللازم على تقدير الملزوم
فيقدح في الملازمة وههنا كون الحركة على المسافة المنقسمة الدالة على انتفاء
اللازم ناشئ عن الملزوم واما الثاني فبحيث يكون الملزوم عدة اشياء ويكون المطلوب
انتفاء بعضها وقد سنح لنا جوابان لهما في موردهما واما جواب الثاني فبان
نقول اذا كان المجموع مستلزما للمحال يكون الاجتماع بين اجزائه محالا بالضرورة
لان اجتماعها يستلزم المحال ضرورة فاذا كان بعض الاجزاء واقعا يلزم امتناع باقي الاجزاء
اذ لو امكن يلزم امكان الاجتماع وقد علم انه محال وههنا البعد المتناهي وموازاته وحركته
واقعة فيلزم امتناع البعد الغير المتناهي وموازاتهما وعلى التقديرين يلزم امتناع البعد
الغير المتناهي اما اذا كان الاول فظاهر واما اذا كان الثاني وهو امتناع الموازاة فلانه
لو امكن البعد الغير المتناهي يلزم امكان الموازاة وقد علم انه محال واما جواب الاول فهو
ان نقول اذا تحقق الملزوم فلا يخلو من ان يتحقق اللازم او لم يتحقق ولا سبيل الى
شيء منهما بما ذكرنا وما ذكرتم كما نقول ههنا اذا تحرك طرف الخط المتناهي نحو الخط
الغير المتناهي فاما ان تحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
او لم تحصل ولا سبيل الى شيء من القسمين اما الاول فلما ذكرتم في نفي اللازم على تقدير
الملزوم واما الثاني فلما ذكرنا في اثباته على ذلك التقدير **قال** الى الحجة
الثانية **اقول** هذه الحجة مذكورة في الاشارات وهي انه لو كان
البعد غير متناه يفرض في البعد الغير المتناهي امتدادان غير متناهيين
مبدأهما واحد كساقي مثلث ويفرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر
واحد ويكون تلك الابعاد وتلك الزيادات ايضا غير



متناهية ولكون كل زيادة مع المزيد عليه في بعد يكون كل جملة فرضت من الزيادات
من جانب المبدأ في بعد فههنا ثلث مقدمات الاولى ان ابعاد ما بينهما يمكن ان تتزايد
بقدر واحد وذلك ظاهر لان الخطين كلما بعدا عن المبدأ يصير البعد بينهما اعظم
فيوجد بعد تكون زيادته على البعد السابق عليه بقدر زيادة البعد السابق على سابقه
الثانية ان الابعاد المفروضة بينهما وتلك الزيادات غير متناهية وهذا ايضا واضح
لان البعدين اذا كانا غير متناهيين تكون ابعاد بينهما ايضا غير متناهية والا لزم تناهي
البعدين واذا كان الابعاد غير متناهية كانت الزيادات ايضا غير متناهية ضرورة
اذ في كل بعد سوى البعد الاول زيادة وتلك الابعاد غير متناهية والثالثة ان
كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ تكون في بعد من تلك الابعاد وذلك
لان كل زيادة فرضت تكون في بعد مع المزيد عليه لان ذلك البعد يكون بقدر المزيد
عليه مع تلك الزيادة ضرورة والمزيد عليه ايضا يكون مشتملا على زيادة مع ما
زاد هو عليه وعلى هذا الى ان ينتهي الى البعد الثاني من المبدأ فانه يكون مشتملا
على البعد الاول وعلى الزيادة التي له على البعد الاول ولما كان البعد الثاني في البعد
الثالث فيكون في البعد الثالث زيادتان زيادة الثاني على الاول وزيادة الثالث على الثاني
واذا كان البعد الثالث في الرابع تكون الزيادتان موجودتين فيه مع الزيادة التي
له على الثالث فيجتمع في الرابع جملة الزيادات السابقة مع زيادته وهي ثلث
زيادات وعلى هذا فكل جملة فرضت من الزيادات تكون في بعد واذا ثبت هذه
المقدمات الثلث فنقول لا يخلو من ان تكون جميع الزيادات الغير المتناهية
موجودة في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين او لا تكون ولا سبيل الى شيء منهما
اما الثاني فلما بينا ان كل جملة من الزيادات لا بد وان يوجد في بعد واما الاول فلانه
لو كان جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين
يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه وهو بين الامتدادين فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين
الحاصرين وذلك بديهي الاستحالة **فان قلت** فما الحاجة الى قوله
يتزايد ابعاد ما بينهما بقدر واحد لانه لو كان التزايد بقدر اقل او اكثر تم الكلام
قلت انما قال بقدر واحد لانه لو كان زيادة كل بعد اقل من زيادة ما قبلها
كما يكون مثلا كل منها نصف ما قبلها جاز ان تكون الزيادات غير متناهية ومع
هذا توجد في بعد متناه عند الفلاسفة لان كل خط عندهم يمكن تنصيفه
وتنصيف نصفه وتنصيف نصف نصفه الى غير النهاية فقد وجد عندهم
في الخط المتناهي مقادير غير متناهية كل منها نصف ما قبلها نعم لا يتم الكلام على
رايهم فيجب ح ان تكون الزيادات اما بقدر واحد او اكثر وانما خصوا المثل بالذكر
لانه لا بيان في حصول الزايد اذ يوجد المثل في الزايد هذا هو ما في هذه الحجة **وفيها**

نظر لان قوله في المقدمة الثالثة ان كل جملة من الزيادات يوجد في بعد ليس بصحيح
لان جمل الزيادات انما توجد في ابعاد هي او آخر الابعاد المشتملة على تلك الجمل وما
بعدها مثلا عشر من الزيادات انما يوجد في البعد الذي هو آخر الابعاد المشتملة عليها
وهو البعد الحادي عشر فانه آخر الابعاد المشتملة على تلك الزيادات وايضا تشتمل
عليها البعد الثاني عشر والثالث عشر وعلى هذا الى غير النهاية وهذا اخر واضح ضروري
ولما لم يكن للزيادات الغير المتناهية آخر الابعاد المشتملة عليها ولا ما بعده امتنع
وجدانها في بعد وشكوا على هذه الحجة ايضا بان فرض الامتدادين الى غير النهاية
على هيئة ساقي المثلث انما يمكن ان لو كان عدم التناهي يتحقق على سمت كل من الامتدادين
لجواز ان يكون سمت احدهما متناهيا دون سمت الآخر وح لا يتم هذه الحجة ويمكن تقرير
هذه الحجة بوجه الطف واخف بان نقول لو امتد الامتدادان الى غير النهاية يلزم
انحصار ما لا يتناهى بين ذينك الامتدادين وذلك لانه لا خفاء انه كلما بعد الامتدادان
عن ذلك المبدأ يصير البعد بينهما اعظم فبزيادة تباعدهما يزداد البعد بينهما فلو كان
بعدهما عن المبدأ غير متناه يكون البعد بينهما غير متناه لكنه يرد عليه ان يقال لا نسلم
انه لو ازداد البعد بينهما بزيادة تباعدهما يلزم بعدم تناهيهما عدم تناهي البعد بينهما بل انما يكون
يلزم بعدم تناهيهما عدم تناهي الازدياد بينهما لا عدم تناهي البعد بينهما وذلك غير محال وعليكم
بيان استحالته وقد وجد في كلام المتاخرين وجه آخر لهذه الحجة وهو ان
يقال لو كانت الابعاد غير متناهية فيفرض امتدادان خرجا من مبدأ واحد على
وجه يكون الزاوية التي بينهما ثلثي قايمة فيلزم ان يكون الخط الواصل بينهما مساويا
لكل منهما وما هو مساو لغير المتناهي يكون ايضا غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين وانما قلنا ان الخط الواصل بينهما مساو لكل منهما لان كل زاوية من الزاويتين
ثلثا قايمة ونفرض زاوية اخرى في ذلك المثلث ايضا ثلثي قايمة فتكون الزاوية
الباقية ايضا ثلثي قايمة لان الزوايا الثلث في كل مثلث مساوية لقايمتين بينه
اقليدس في كتاب الاصول فتكون زوايا ذلك المثلث متساوية وكل مثلث زواياه
متساوية تكون اضلاعه متساوية بينه اقليدس في ذلك ايضا اظن ان هذا منسوب
الى رشيد الدين الوطواط **وفيه نظر** لان ذلك انما يلزم ان لو كان الخط الواصل
بينهما واصلا بين طرفيهما حتى يحصل المثلث متساوي الاضلاع وذلك انما يكون لو كان لهما
نهاية وهو عين النزاع **قال** مع البرهان التطبيقي **اقول** تسلسل تناهي
الابعاد بالبرهان التطبيقي الذي مر ذكره في ابطال التسلسل فقالوا انا نفرض في
البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض بعد المبدأ بقدر متناه مبدأ
آخر فيحصل خطان المفروض الاول والمفروض الثاني وكان الثاني بعض الاول
ونطبق الثاني على الاول ان استمرا ولم ينقطع المفصول كان الشيء مع غيره لهو

لا يخفى وهو محال وان نقص المفصول تناهى وتناهى الآخر لانه زايد عليه بقدر
متناه وبعضهم فرض امتدادين احدهما انقص من الآخر من الطرف المتناهي فرض ه
تطبيقهما وتمم الكلام وقد بيّنا في ابطال التسلسل فساد هذه الحجة فليطلب من
ثمه **قال المكزم** **اقول** الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ شهاب الدين المقتول
في كتبه كالاشراق والالواح وما قرر في الكتاب ليس ما قرره بعينه بل هو من
اصلاح فنذكر ما قرره قال اعلم ان الابعاد كلها متناهية اذ لو كانت الامتدادات
غير متناهية من جميع الجهات كانت سعة العالم غير متناهية وذلك محال لانا
لو فرضنا جسما مستديرا ولكن ترسا وفرضنا خروج ستة خطوط



من جوانبه بحيث تقسيمه الى ستة اقسام متساوية ذاهبة
الى غير نهاية فلا شك انها كلما بعدت من الجسم المذكور اتسعت زواياها
الى ان تقسم سعة العالم كلها بستة اقسام فاما ان يكون بين كل خطين من جملة
الستة الذاهبة الى غير النهاية قدر غير متناه وهو محال لانه محصور بين حاصرين
واما ان يكون بين كل اثنين قدر متناه فمجموع الستة الاقسام المتناهية يكون متناهيا
هذا ما قرره وفيه نظر لان دعواه موجبة كلية وهي قوله الابعاد كلها
متناهية وهو اخذ نقيضه ايضا كليا اذ قال اذ لو كانت الامتدادات غير
متناهية من جميع الجوانب ومعلوم ان نقيض الموجبة الكلية انما هو السالبة
الجزئية فيلزمه ان يقول اذ لو لم يكن بعض الامتدادات متناهية وح لا تتم
حجته والملازمة التي ذكرها وهي قوله لو كانت الامتدادات غير متناهية
من جميع الجوانب كانت سعة العالم غير متناهية تمام الخفي فساده لانه اما ان
اراد بسعة العالم ما يكون في جهة طول الامتدادات الستة او ما يكون في
جهة عرضها على سبيل الاستدارة كالدائرة حول الترس فان اراد الثاني فلا
الملازمة اذ لا يلزم من لا تناهي الامتدادات طولا لا تناهي السعة عرضا على الاستدارة
وهذا واضح وايضا ما ذكره في نفي اللازم يدل بعينه على فساد الملازمة وان
اراد الاول فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم انتفاء اللازم لان ما ذكره من تناهي البعد
بين كل اثنين انما يدل على تناهي السعة عرضا لا طولا وهذا غير خفي على كل من له ادنى بصيرة
فاتيح لاصلاح حجته مقدمة لا يظهر عليها الافوق و مسلمة وهي انه
لا شك انه كلما بعدت الامتدادات عن الترس يصير ما بينها اوسع فبزيادته
يزداد سعة ما بينها فلو كانت الامتدادات غير متناهية كانت سعة ما بينها
غير متناهية ويلزم الانحصار وهذا لا يحتاج الى الترس بل يصح بين الامتدادين
كما مر قبل واجيب بان زيادة الامتداد اوجبت زيادة الاتساع فلو
استمدت الخطوط الغير النهاية يلزم ان يصير الاتساع غير متناه لا ان تكون السعة

غير متناهية **قال** هذا ما وجدت من كلام المكزم **اقول** هذه الحجج مما وجدت
من كلام المتقدمين والمتأخرين مع ما زيد عليه من الاصلاح والمنع وقد سنح
لنا وجهان شريفان لا مزيد عليهما في هذا المطلوب الاول الابعاد كلها متناهية اذ لو كان
بعض الابعاد غير متناه ه نفرض خطا غير متناه في بعد غير متناه وليكن آب ج
ونفرض نقطة ه على بعد منه ونخرج منها خط ه ب ه ج على
وجه يكون خط
ب ج كخط ه ب فزاوية ه ج ب نصف زاوية ه ب آ لان زاوية ه ب آ مثل زاويتي ه ب ج ه
لشكل المأموني كما تبيّن بعد ومجموعهما كزاوية ه ب آ لانها خارجة عن مثلث ه ب ج بتبيينه
اقليدس في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتابه فزاوية ه ج آ نصف زاوية ه ب آ
واذا اخرجنا من ه خطا مستقيما الى د بحيث يكون خط ج د كخط ه ج فتكون زاوية
ه د آ نصف زاوية ه ج آ بعين ما ذكرنا الآن وكذا اذا اخرجنا خط ه ز تكون زاوية ه ز آ نصف
زاوية ه د آ وعلى هذا كل زاوية تحدث بعد تكون نصف ما قبلها اذا روعي الشرط المذكور
وهو ان يكون من آ الى موضع القطع من خط آ ب ج مثل ما يكون من موضع القطع الى تلك
الزاوية فكل زاوية تفرض تكون ما بعدها من الزوايا كما كانت جزءا لها اما جزءا لها او جزء ه
لجزئها فيلزم ان يكون جميع الزوايا التي تحدث بعد زاوية ه ب آ جزءا لها ولما كان خط اب ج
غير متناه كانت الزوايا الممكنة ايضا غير متناهية ويكون كل زاوية منها مركبة
من جميع ما بعدها فيلزم تركب زاوية ه ب آ من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم
وهذا محال فههنا ملازمة مع نفي اللازم اما الملازمة فهي قولنا لو كان خط اب ج غير متناه
لكانت زاوية ه ب آ مركبة من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم وقد بيّناها واما انتفاء
اللازم وهو كون زاوية ه ب آ مركبة من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم فلانه لا يخلو
من ان يوجد جزء من تلك الاجزاء الغير المتناهية لا يكون له مقدار في نفس الامر او لا يوجد
وعلى كل تقدير يلزم انتفاء اللازم لانه ان وجد فلا يكون الكل منقسما وان لم يوجد بل يكون لكل
جزء من تلك الاجزاء الغير المتناهية مقدار وامتداد في نفس الامر ولا خفاء ان انضمام
امتدادات غير متناهية يوجب تحقق امتداد غير متناه لان المقدار يزداد بزيادة
مقدار عليه فلو كانت المقادير الزايدة غير متناهية لزم صيرورة المقدار غير متناه فح
يلزم ان يكون مقدار زاوية ه ب آ غير متناه مع انها محصورة بين حاصرين وهذا بديهي
الاستحالة **فان قلت** قد ذكرتم في الحجة السابقة ان الفلاسفة ذهبوا الى
المقدار المتناهي جاز ان يتجزى الى اجزاء غير متناهية كل منها نصف الآخر فلم لا يجوز ان يكون
هنا كذلك **قلت** ان الفلاسفة ذهبوا الى امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلزمهم كون
كل مقدار مركبا من اجزاء غير متناهية على التناصف فالزاوية كخطوط ذكرها ولا خفاء
ان هذا باطل لانا نعلم بديهة ان الخط كلما زيد عليه مقدار يصير اطول مما كان قبل الزيادة

فمتى كان المقادير الزايدة غير متناهية لزم بالضرورة صيرورة الخط غير متناه اذ لو انتهى يلزم انتهاء المقادير الزايدة سواء كانت المقادير على التناصف او لم يكن وفي هذا الزم بطلان مذهبهم في امتناع الجزء الذي لا يتجزى ثم الفلاسفة لما تنبهوا بوضوح هذا المحذور التجاوا الى ان هذا انما يكون ان لو كان تلك الاجزاء بالفعل وليست كذلك بل هي بالقوة وانما تصير بالفعل بالقسمة فسلموا انها لو كانت بالفعل لزم المحال ولا خفاء انه لا مدخل في ذلك لانفصال الاجزاء بعضها عن بعض بل المدخل لحصولها وهي حاصلة ضرورة اذ هي لا تحصل بسبب الفك او بوجه آخر من وجوه القسمة بل كل وجه من وجوه القسمة يتوقف على حصولها في نفس الامر هذا هو تحقيق هذا البرهان وبقي لنا ان نبين الشكل المأموني والشكل الثاني والثلثين من كتاب اقليدس اما المأموني فالمدعى فيه ان الزاويتين اللتين عند قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان كمثلث ب ج ه في البرهان المذكور ونوضح ههنا والتقدير ان خطي ه ب ب ج متساويان فيلزم ان تكون زاويتا ج ه متساويتين لانا لو نصفنا خط ه ج على نقطة ط ونفرض انطباق ضلع ه ب على ضلع ب ج بحيث تقع ه على ج ينطبق احدهما على الآخر ضرورة تساويهما ويلزم انطباق ه ط على ط ج اذ لو لم ينطبقا يلزم احاطة خطين مستقيمين بسطح وذلك بديهي البطلان واذا انطبق ه ط على ط ج فقد انطبقت زاوية ه على زاوية ج واذا انطبقتا فقد تساويا واما الشكل الثاني والثلثون فمسبوق بمقدمات الاولى اذا قام خط مستقيم على آخر مستقيم كخط آ ب على خط ج د فالزاويتان الحاصلتان عن جنبتي خط آ ب اعني زاويتي ا ب ج ا ب د ان كانتا متساويتين سميت كل واحدة قايمة وان كانت احديهما اصغر من اخرى فالصغرى تسمى حادة والكبرى منفرجة المقدمة الثانية اذا قام خط مستقيم على آخر كخط آ ب على خط ج د فالزاويتان الحادثتان عن جنبتيه وهما زاويتا ا ب ج ا ب د اما قايمتان او مساويتان لقايمتين لان خط آ ب ان كان قايما على خط ج د بحيث لا يميل الى جانب اصلا كانتا قايمتين لتساوي الزاويتين ح وان لم يكن ه قايما كما في هذا المثال فنفرض ما هو قايم ولكن خط ه ب فكان كل من زاويتي ج ب ه د ب ه قايمة وهما مساويتان للاوليين لانطباقهما عليهما فالاوليان كقايمتين المقدمة الثالثة اذا وقع خط مستقيم كخط ج د على خطين مستقيمين كخطي آ ج ب د ٥
فان كان مجموع الزاويتين الداخلتين اللتين في جهة واحدة من خط ج د اقل من قايمتين فاذا اخرج خطا آ ب ج د في الجهة الاقل التقيا لانهما ان كانا اقل من قايمتين يكون مجموع الداخلتين اللتين في جهة اخرى اعظم من قايمتين فيكون احد الخطين مايلا الى الآخر في تلك الجهة فهما بالاخراج في تلك الجهة يتقاربان ضرورة ينتهي التقارب الى التلاقي بالضرورة المقدمة الرابعة الزاويتان المتقابلتان الحادثتان عن تقاطع كل خطين متساويتان كزاويتي ج ه ب آ ه د الحادثتين عن تقاطع خطي

آ ب ج د وذلك لان مجموع زاويتي ب ه ج ج ه آ يساوي مجموع زاويتي آ ه د ج ه آ لكون كل واحد من المجموعين مساويا لقايمتين فيبقى بعد اسقاط زاوية ج ه آ المشتركة زاويتا ج ه ب آ ه د متساويتين المقدمة الخامسة اذا وقع خط مستقيم كخط ز ج على مستقيمين ه متوازيين كمستقيمي آ ب ج د يكون الزاويتان المتبادلتان كزاويتي آ ز ج د ج ز متساويتين لان مجموع زاويتي كلتا الجهتين كقايمتين اذ لو كانتا اقل في جهة لالتقيا كما مر في المقدمة الثالثة فزاويتا ب ز ج د ج ز كقايمتين لكن زاويتا آ ز ج ب ز ج كقايمتين لما مر في المقدمة الثانية فتساوي المتبادلتان باسقاط المشتركة ويلزم ايضا ان تكون الزاوية الخارجة كزاوية ه ز ب مساوية للداخلة كزاوية د ج ز لان زاوية ه ز ب الخارجة كزاوية آ ز ج لكونهما متقابلتين كما مر في المقدمة الرابعة تكون كزاوية د ج ز الداخلة فالخارجة كالداخلة واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كل مثلث اخرج احد اضلاعه فزاويته الخارجة مساوية لمقابلتيها الداخلتين فليكن المثلث مثلث آ ب ج والضلع المخرج ب ج الى د ولنفرض من نقطة ج خط ج ه موازيا لب آ فزاوية آ ج ه مساوية لزاوية آ ب لكونهما متبادلتين وزاوية ه ج د مساوية لزاوية ب لكونهما خارجة وداخلة فاذن جميع زاوية آ ج د الخارجة من المثلث مساوية لزاويتي آ ب الداخلتين وهو المطلوب واما الوجه الثاني السانح لنا هو ما ذكرنا في ابطال التسلسل من عدة الالوف وعدة الآحاد كما نقول لو كان البعد غير متناه فنفرض فيه خطا غير متناه مؤلفا الى غير النهاية فلا بد فيها من عدة الالوف فهي اما ان تكون مثل عدة الآحاد او اقل او اكثر ضرورة ويتمم الكلام كما ذكرنا في التسلسل **قال** الحجة الحصم الى آخر **اقول** احتج من زعم ان الابعاد غير متناهية بوجوه اقواها وجهان الاول لو كانت الابعاد متناهية فاما ان يكون الخارج عنها متمايز جانب عن جانب او لا يمتاز ولا سبيل لهما اما الثاني فظاهر لان العقل يشهد بان الجانب الذي يلي القطب الشمالي من الفلك غير الجانب الذي يلي القطب الجنوبي منه واما الاول فلذلك لانه اذا امتاز جانب عن جانب فلا بد وان يكون هناك امر وجودي اذ لا تميز في العدم المحض ولا بد وان يكون متقدرا لان ذلك الامتياز يتصور الى غير النهاية والجواب ان يقال لا نم ان العقل يشهد بان خارج الابعاد يمتاز جانب عن جانب بل ذلك من الوهميات الكاذبة الناشية من امتياز القطبين وايضا قولهم اما ان يكون خارج الابعاد مصادرة اذ الخارج انما يقال لمسافة تكون بعد نهاية موضع فعلى تقدير نهاية المسافات كيف يمكن هذا الوجه الثاني لو تناهت الابعاد فلو فرضنا ان شخصا وقف على نهاية الابعاد فاما ان يمتنع مد يده او لا يمتنع وعلى التقديرين يلزم خلاف المقدر فان امتنع فهنالك جسم مانع من المد وح قد وجد البعد على تقدير عدمه وان لم يمتنع كان ايضا بعد هذا خلف والجواب لا نسلم انه لو امتنع مد يده

فثال جسم مانع ثم لا يجوز ان يكون امتناع المد لعدم الفضاء لا الجسم يمنعه **قال**
الفصل الثانى فى الخلاء **اقول** هذا الفصل فى الخلاء وعرفوه بتعريفين الاول
هو ان لا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه وهذا تعريف الخلاء الذى يكون بين
الاجسام لقوله بين الجسمين المتباعدين وهو على هذا التعريف عدمى صرف اذ معناه
انه عدم الملاقاة بين الجسمين المتباعدين الثانى هو ابعاد مجردة عن المادة فاذا حصلت
فى مادة حصل الجسم والمراد بالابعاد هنا الطول والعرض والعمق وهذا وجودى
واعم من الاول اذ هو يتناول ما يكون بين الاجسام وما لا يكون واحق من هذا التعريف
واقرب من الصواب ما قيل انه بعد مجرد ممتد فى الجهات الثلث من شانه ان يملاه
جسم وان يخلو عنه وذلك لان الخلاف فى البعد المكانى لا فى البعد الجسمانى الممتنع خلوه
عن المادة واختلفوا فى وجود الخلاء فقال جمهور الفلاسفة انه ممتنع لذاته وذهب
المتكلمون وكثير من قدماء الفلاسفة انه جايز والحق هذا واحتجت الفلاسفة بوجوه
الاول لو لم يكن بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه يلزم ان يكون بينهما ما يلاقيانه وذلك
لانه لو لم يكن بينهما ما يلاقيانه وهما متباعدان فالبعد بينهما يكون قابلا للزيادة والنقصان
اذ نصفه اقل منه ضرورة وما يكون قابلا للزيادة والنقصان يكون مقدارا والمقدار
لا يتجرد عن المادة اذ لو تجرد عن المادة يكون مستغنيا عن المادة لذاته فحيث يوجد
يوجد مستغنيا وذلك محال اذ مقدار الجسم يمتنع خلوه منه واذا لم يكن مجردا
عن المادة وقد فرض تجرده فيلزم تجرده مع لا تجرده وهو محال وهذه الحجة وان
كانت مختصة بالتعريف الاول لفظا لكنها تعم تعريفين اذ يصح ان يقال البعد المجرد
مقدار والمقدار لا يتجرد عن المادة والجواب ان المقدار الجسمانى يخالف المقدار
المكانى من حيث الحقيقة لان المقدار الجسمانى بل الجسم محتاج الى المقدار المكانى
من غير عكس لامتناع الدور وحينئذ جاز استغناء الثانى عن المادة دون الاول فلا يلزم
المحال الوجه الثانى لو وجد الخلاء فلو تحرك جسم فيه يقع حركته فى زمان ضرورة لان
وجود الحركة لا يمكن الا فى زمان ولو تحرك ذلك الجسم بتلك القوة ايضا فى ملاء مسافته
مثل مسافة الخلاء مثلا يكون كلتاهما مائة فراع كانت حركته فى ذلك الملاء فى زمان اكثر
من زمان الحركة الخلائية لوجود العايق بالضرورة وبين الزمانين نسبة ضرورة و
لكن بالنصف لساعة وساعتين فلو فرضنا حركته ايضا بتلك القوة فى ملاء نسبة
رقته الى رقة الملاء الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية
وهى النصفية ههنا كانت الحركة فى الملاء الثانى فى السرعة كالحركة فى الخلاء فتكون
الحركة مع العايق كهى لا معه وهذا محال وفساد وهذه الحجة فى غاية الوضوح و
قد ذكره ابو البركات وهو ان ما ذكروه انما يصح ان لو كان استحقاق الحركة للزمان
لاجل العايق لا لذاتها وذلك واضح البطلان لان الحركة لو كان هنالك عايق ابدا

[هامش: اذ لا خلاف فى ان البعد الجسمانى]

يقتضى قدرا من الزمان وبسبب العايق يصير ذلك الزمان اكثر لا ان الزمان كله لاجل العايق
حتى يلزم ان يكون زمان العايق نصف زمان العايق الذى هو ضعفه ومنع قوم بانه لا نسلم
انه يمكن وجود ملاء آخر نسبة رقته الى الملاء الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى
زمان الحركة الملائية واجابوا بان الرقة والغلظة قابلتان للشدة والضعف الى غير
النهاية فيوجد تلك النسبة الوجه الثالث علامات انتفاء الخلاء والاولى كوز مملوء من
الماء اسفله ثقبة ضيقة وهو ضيق الراس فاذا انفتح راسه نزل الماء من اسفله و
ان ضم فلا وذلك لانه لو نزل لزم الخلاء فلو لم يكن الخلاء ممتنعا لما امتنع الماء عن النزول
مع ان طبيعته مقتضية للنزول الثانية اذا غمس احد طرفى الانبوبة فى الماء والطرف
الآخر فى الفم ومص الانبوبة صعد الماء لان الهواء الذى فى الانبوبة ينجذب بالمص
فلو امكن الخلاء لما صعد الماء لان الصعود على خلاف طبيعته فانما صعد للزوم سطحى
الهواء الثالثة قارورة فى راسها خشبة تامة المماسة بان يسد الفرج بالشمع او غيره
اذا ادخلناها فى القارورة انكسرت القارورة الى الخارج كان شيئا يدفع اطرافها الى
الخارج وان اخرجناها انكسرت القارورة الى الداخل كان شيئا يجذبها الى الداخل وهذا
آية انتفاء الخلاء ولولا القارورة مملوة من الهواء حتى يدفع فى الاول الهواء المدفوع بادخال
الخشبة اطراف القارورة فتنكسر الى الخارج وفى الثانى ينجذب الهواء الذى فى القارورة
الى مكان الخشبة عند الخروج فيجذب اطراف القارورة الى الداخل وتنكسر فلو كان
الخلاء متحققا لما لزم شئ من ذلك وفى هذه العلامات نظر لجواز ان يكون هناك سبب
آخر سوى امتناع الخلاء وانما يتم هذا لو بعد حصر اسبابها وبيان انتفاء الجميع سوى امتناع
الخلاء وقيل الجواز ان يكون سببها وجهة الخلاء بان يكون ثم توقع اشتغال يحفظ الماء
عن النزول وتجذبه عند الجذب وتجذب اطراف القارورة عند الاخراج ونحوه
عند الادخال احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يكن الخلاء متحققا يلزم ان يمتنع الحركة
المكانية على الاجسام والتالى باطل بالمشاهدة فكذا المقدم وذلك لانه لو تحرك الجسم حركة مكانية
يلزم احد الامور اللازمة الممتنعة وهو اما تداخل الجسمين او توقف حركة الجسم على ما
توقف عليها او حركة السموات بحركة بقة وذلك لانه لو تحرك جسم فالجسم الذى
قدامه اما ان ينتقل من مكانه او لم ينتقل فان لم ينتقل يلزم التداخل وان انتقل فاما ان
ينتقل الى مكان الجسم المتحرك او الى مكان جسم آخر فان كان الاول يلزم توقف
حركته على حركة ما قدامه الى مكانه وحركة ما قدامه الى مكانه متوقف على حركته
عن مكانه فيلزم توقفها على ما توقف عليها وان كان الثانى فننقل الكلام الى ذلك فى
الجسم الى ان ينتهى الى السماء فيلزم من حركة بقة حركة السموات وذلك محال
واجاب ابو على بن سينا فى كتاب الشفاء بناء على وجود التكاثف والتخلخل
فى الاجسام بانه يتحرك جسم ما قدامه بالتكاثف او جسم ما يلى قدامه من

[هامش: فى]

الاجسام حتى يحصل له مكان ويعظم حجم ما خلفه بالتخلخل او حجم ما يلي خلفه من
الاجسام لئلا يلزم الخلاء فلا يلزم شيء من المحالات وهذا الجواب مبني على تحقق التخلخل
والتكاثف الثاني الخلاء موجود لانه لا يخلو من ان يوجد جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم
آخر او لم يوجد اصلا فان وجد يلزم الخلاء لانه ح لا يلزم هناك جسم وان لم يوجد بل
كل جسم فرض يلاقي سطحه سطح جسم آخر يلزم وجود اجسام غير متناهية فيلزم
عدم تناهي الابعاد وقد بينا تناهيها والجواب سلمنا وجود جسم لا يلاقي سطحه سطح
جسم آخر لما بينا تناهي الابعاد فلا بد من تناهي الاجسام الجسم لا يكون بعده جسم
آخر لكن من اين يلزم الخلاء وانما يلزم ان لو كان هناك بعد والتقدير تناهي الابعاد بذلك
الجسم الثالث لا يخلو من ان يوجد سطح جسم منطبقا على سطح جسم آخر او لا يوجد
فان لم يوجد فاما ان يكون ذلك لعدم جسم آخر بينهما او لوجود جسم آخر فان كان
الاول لزم الخلاء وهو المطلوب وان كان الثاني يلزم ان يكون بين كل جسمين ثالث ولزم
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وان وجد جسم انطبق سطحه على سطح جسم آخر
فيمكن ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة فانه لو ارتفع جزء دون جزء لزم التفكك وعند
ارتفاعه دفعة يكون الوسط خاليا لان الجسم انما ينتقل الى الوسط من الاطراف فحال
كونه على الطرف يكون الوسط خاليا فقد وجد الخلاء واجابوا بان الرفع حركة فيقع في زمان
ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء وفيه نظر لان
الرفع لو وقع في زمان ونعني بالرفع هنا اللامماسة التي تحصل عند الرفع اذ يحصل
بها المقصود فح لا يخلو من ان تكون المماسة حاصلة الى نهاية ذلك الزمان او لا تكون
فان كانت فلا يمكن انتقال الجسم من الطرف الى الوسط ويلزم ايضا ان تكون اللامماسة
آنية اذ قبل ذلك الآن كان نقيضها حاصلا وان لم تكن حاصلة تكون اللامماسة
متحققة قبل حصولها وهو محال ولقائل ان يقول جاز ان لا يكون الانطباق الا
لجسمين اللذين احدهما او كلاهما غير صلب وح لا يمتنع التفكك عند عدم الارتفاع
دفعة اللهم الا ان يبين جواز انطباق جسمين صلبين وح يتم الكلام ويمكننا ان
نستدل على جواز الخلاء بوجهين بديعين فالاول عدم الاجسام كعدم العناصر من
الاجسام كالسموات ممكن بالذات ضرورة امتناع الانقلاب وعدم الاجسام بين
الاجسام هو عين الخلاء بالتفسير الاول الذي هو اخص التفسيرات فلزم جواز الخلاء
بالتفاسير كلها وهو المدعى الثاني الجسم محتاج الى البعد المكاني ضرورة اذ يمتنع
الجسم بدون الحيز والبعد المكاني لا يحتاج الى الجسم لامتناع الدور وهو قد ينفك
عن كل واحد واحد من الاجسام لا سيما في الاجسام العنصرية اذ يجوز زوال كل
جسم من العنصريات عن مكانه وحصول آخر فيه وزواله فجاز ان يوجد بدون
الجسم وهو الخلاء فان قلت الشيء جاز ان يوجد بدون كل واحد واحد من

من الاشياء ومع هذا يمتنع ان يوجد بدون واحد منها كالعدد مثلا فانه جاز ان
يوجد بدون كل واحد من الزوجية والفردية ومع هذا يمتنع ان يوجد بدون
احدهما قلت الكلام في المعين الموجود في الخارج انه اذا جاز وجوده بدون
كل واحد واحد من الاجسام الموجودة المعينة جاز وجوده بدون الكل والعدد ليس كذلك
فانه امر عقلي واما العدد الموجود في الخارج فيمتنع ان يوجد بدون احد المعينين منهما
قال خاتمة الى آخره اقول اختلفوا في حقيقة المكان فقال افلاطون وقوم من
قدماء الفلاسفة انه البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وذلك لانا لو فرضنا خروج الماء
والهواء من الاناء علمنا ان بين اطرافه طولا وعرضا وعمقا بعدا ينفذ فيه بعد الاجسام
فذلك البعد هو المكان وهو قريب من مذهب المتكلمين في تعريف المكان انه الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء كما مر في صدر الكتاب وقال ارسطو وتابعه قوم ان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي قوله
واحسن منهما ما ذكره المتكلمون لكونه اوضح واقرب الى الحقيقة المكان واسلم من الشبه
الواردة على تعريف المكان وشكوا على قول افلاطون بوجوه فالاول ان الفرض الذي ذكرتم
ممكن واذا كان لذلك لم يكن القطع بصحة ما بنيتموه عليه هكذا ذكره الامام في الملخص
وجوابه ان الفرض ليس بممتنع لانه يجد كل احد من نفسه انه يتمكن من هذا الفرض وانما
الممتنع خلو كل فرض الممتنع ليس بممتنع كما في فرض انتفاء الذاتي واللوازم وتوهمه عند
ارادة تمييز الذاتي عن غيره الثاني البعد الذي فرضتم مكان الجسم اما ان يصح عليه الحركة
او لا يصح ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو صح عليه الحركة يلزم ان يكون للمكان
مكان آخر ويتسلسل وذلك لان الحركة انما تكون من جهة الى جهة فتكون من مكان الى مكان
واما الثاني فلانه لو امتنعت الحركة عليه فاما ان يكون ذلك الامتناع لماهيته او لشيء
آخر وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان امتناع الحركة لماهية البعد يلزم امتناع الحركة
على الاجسام لما فيها من الابعاد وذلك محال واما الثاني فلانه لو امتنع الحركة عليه لشيء
آخر فذلك الشيء اما ان يكون ممكن الانفكاك عن البعد او لا يكون فان كان يلزم جواز الحركة
عليه وقد بينا انه ممتنع وان لم يكن ممكن الانفكاك كانت الحركة على البعد محالا ويلزم
امتناع حركة الاجسام كما مر والجواب لا نسلم انه لو كان امتناع الحركة لماهية البعد
يلزم امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم ان لو كان البعد الجسماني مثل البعد المكاني في
الحقيقة وقد بينا في فصل الخلاء انه ليس كذلك الثالث لو كان المكان بعدا لزم
اجتماع البعدين وذلك محال فالقول بكون المكان بعدا محال بيان الملازمة ان
المكان لو كان بعدا فاذا حصل بعد الجسم فيه لزم اجتماع البعدين والا
فاما ان يكونا معدومين او واحد منهما معدوم والآخر موجود والكل باطل اما الاول فلانه
يلزم كون المعدوم متمكنا في المعدوم وذلك محال واما الثاني فلانه يلزم اما كون المعدوم

متمكنا في الموجود او بالعكس واما انتفاء اللازم فلانه لو اجتمع البعدان وصارا
بحيث تكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ارتفع الامتياز عن الاشخاص
الى واحدة وذلك سفسطة ويلزم ايضا وحدة الاثنين وتداخل البعدين والجواب
لا نسلم ارتفاع الامتياز ووحدة الاثنين فان اللون مع الشكل في الاجسام يجتمعان بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر مع عدم شيء مما ذكرتم فانه ما ارتفع بهما
وما لزم وحدة الاثنين والتداخل انما يستحيل في الابعاد المادية واما في غير المادي
والمجرد فلا وهذه الوجوه ترد على راى المتكلمين مع الاجوبة وشككوا على قول ارسطو
ايضا بوجوه فالاول لو كان المكان السطح المذكور لما كان بعض الاجسام في المكان وذلك
خلاف قول اهل العالم والحكيم في تصحيح ما عرف اهل العالم اما الملازمة فلانه
حينئذ يلزم ان لا يكون لبعض الجسم الداخل في جوف الجسم مكان اذ ليس له سطح يحيط بظاهره
ويلزم ان لا يكون لبعض الاجسام سطح جسم آخر يحيط بظاهره والا لزم عدم تناهي الاجسام
فيلزم الجسم بدون مكان وهذا الاعتراض صحيح الثاني كل احد يحكم بديهة انه اذا
حصل الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر حصل هناك الحركة فلو كان المكان هو
السطح يلزم ان يكون الطير الواقف في الهواء والحجر الساكن في الماء متحركا لصدق الحصول
في مكان بعد حصوله في آخر وهذا خلاف العقل وهذا ايضا صحيح الثالث العقلاء
يحكمون بان الجسم ينتقل من مكان الى آخر ويعتقدون ثبوت المكان وعلى تفسير كون المكان
سطحا لا يتحقق ذلك لانتقال السطح وهذا ايضا صحيح وبالجملة مذهب ارسطو
ابعد المذاهب هذه الحالات في حقيقة المكان واما وجوده فقد شككوا فيه بانه
لو كان موجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا ولا سبيل الى شيء منهما وذلك لانه لو كان جوهرا
فاما ان يكون مجردا او متحيزا وكلاهما باطل اما اذا كان مجردا فظاهر لان المجرد لا يكون في
جهة ومكان الجسم في جهة ضرورة ويمتنع ايضا حلول ما يكون مشارا اليه بالاشارة
الحسية في ما لا يكون مشارا اليه البتة وهذا ضروري واما اذا كان متحيزا فكذلك
لانه حينئذ يلزم ان يكون للمكان مكان آخر ويعود الكلام في ذلك المكان ويذهب الى
غير النهاية هذا اذا كان المكان جوهرا اما اذا كان عرضا فاما ان يكون قائما بالمتمكن او
بغيره ولا سبيل اليهما لانه لو كان قائما بالمتمكن يلزم انتقال المكان بانتقال المتمكن وليس
كذلك بضرورة العقل ولو كان قائما بغير المتمكن فاما ان يكون ذلك الغير متحيزا او
غير متحيز فان لم يكن متحيزا لم يكن المكان مشارا اليه لكن مكان الجسم مشار اليه بالاشارة
الى الجسم وان كان متحيزا فله مكان ويعود الكلام في مكانه انه اما ان يكون قائما بمتحيز او
بغير متحيز ويلزم اما التسلسل او الدور او كون المكان غير مشار اليه ثم الجواب
عن هذه الشبهة يختلف باختلاف المذاهب فالجواب على المذهب الاول
والثالث لكونهما متقاربين في المعنى ان المكان جوهر متحيز لكن حيزه نفسه لان حيز

الحيز نفس الحيز فلا يلزم الذهاب الى غير النهاية وعلى المذهب الثاني انه عرض قائم
بالغير لانه سطح الحاوي فيكون قائما بالغير ولا يجب ان يكون لكل جسم مكان فينتهي
الى جسم ليس له مكان وهو محدد الجهات وهو الفلك التاسع لان الجهات تنتهي اليه
وتنقطع به وهو معنى قولهم محدد الجهات قال الفصل الثالث في الحركة الى
آخره اقول الحركة عند الحكماء اعم من الحركة عند اهل العرف لان الحركة عندهم
انما هي التغير بالحقيقة وهو اعم من ان يكون بالانتقال من مكان الى مكان او بغير ذلك
كالنمو والحركة عند اهل العرف هو انتقال الجسم من مكان الى آخر او انتقال اجزائه كما في
حركة الرحى والحكماء على اعتقادهم عرفوا الحركة واختلفوا في تعريفها كما يتبين الآن فقالوا
الموجود يمتنع ان يكون بالقوة من كل وجه اى كل ما يمكن له لا يكون حاصلا له بالفعل اذ
لو كان كذلك لكان كونه بالقوة من كل وجه ايضا بالقوة لان هذا ايضا ممكن له فلا
يكون حاصلا له بالفعل وحينئذ يلزم ان يكون جميع الاشياء حاصلا له بالفعل لان
كل ما يمكن للشيء اذا لم يكن له بالقوة يكون بالفعل ضرورة لان الحال لا يخرج عن الحصول واللا
حصول وايضا يلزم ان يكون كونه موجودا ايضا بالقوة فلا يكون كونه موجودا بالفعل
فيلزم كونه معدوما والتقدير انه موجود هذا خلف واذا لم يكن الموجود بالقوة من جميع
الوجوه فاما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه او يكون من بعض الوجوه بالقوة وبعضها
بالفعل والاول كالباري تعالى والعقول عندهم والثاني كسائر الاشياء وما يكون بعض
وجوهه بالقوة فحصول ما هو بالقوة اما ان يكون دفعة او على التدريج والاول هو
الكون ككون الهواء من الماء وبالعكس لان الوجود غير متجزى فلا يكون حصوله على التدريج
والثاني الحركة فالحركة هو خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريج هذا هو المنقول من
الحكماء المتقدمين واعترض عليه ارسطو بان معرفة التدريج موقوفة على معرفة
الزمان لان التدريج حصول شيء بعد شيء بعدية زمانية والزمان معرف بالحركة اذ
قالوا في تعريفه انه مقدار الحركة فتوقف معرفة الحركة على معرفة الزمان الموقوفة
على معرفة الحركة فلزم الدور والجواب لا نسلم ان معرفة التدريج موقوفة على
معرفة الزمان بل هو بديهي اذ يعلمه كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول الشيء
قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على معرفة الزمان فان قلت التدريج موقوف على
على الزمان ضرورة اذ التدريج لا يمكن ان يكون في الآن فحينئذ يكون معرفته موقوفة على
معرفة الزمان قلت لا يلزم من توقف وجود الشيء على وجود شيء آخر توقف
معرفته على معرفته فان المعرفات موقوفة على عللها وشرائطها ولا يحتاج معرفتها
الى معرفتها وشكك الامام بانه لا وجود للتدريج لان الحادث في اول وجوده ان
لم يبق شيء منه بالقوة فقد وجد بتمامه فلا تدريج وان بقي منه شيء فما وجد بتمامه
بل بعضه والكلام في حدوث الباقي كالكلام في الاول بانه ان لم يبق شيء منه بالقوة

فقد وجد بتمامه وان بقي منه شي بعوضه الكلام فيه فيلزم ان لا يكون هناك شي يكون فيه
حصوله على التدريج بل يكون اشياء متتالية حصول كل منها دفعة هذا ما ذكره وفيه نظر
اذ ليس التدريج سوى حصول الشيء قليلا قليلا فيكون حصول الكل من حيث هو الكل على
التدريج وحصول ابعاضه على الدفعات ثم ارسطو لما استشكل على قول المتقدمين
عرّف الحركة بوجه اخر فقال الجسم انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصود سواء كان
مقصوده بالارادة او طبعا وما دام كذلك بقي شي منه بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه
الى المطلوب وبان بقي شي منه بالقوة يعني تحققها يكون بهما والوصول الى المطلوب انما يكون
خروج ما بالقوة الى الفعل فالوصول كمال ثاني والتوجه الى المطلوب كمال اول فالحركة كمال
اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة قوله لما بالقوة اي للجسم وهو في قوله
ما هو بالقوة عايد الى ما في قوله ~~ما هو بالقوة عايد الى ما في قوله~~ لما بالقوة فان الشي الذي
له صفة بالقوة يقال له انه بالقوة من جهة تلك الصفة والحاصل ان الحركة كمال
اول للجسم من جهة انه يخرج بها ما هو بالقوة فيه الى الفعل اذ ليست الحركة كمالا للجسم
في ذاته بل من تلك الجهة وكل صفة وجودية يكون وجودها اولى بموصوفها من عدمها
فهي كمال وقد اكتفوا في هذه النسخ بجعل كونها وجودية ولا خفاء ان هذا التعريف
اخفى من الحركة اذ يفهم كل احد معنى الحركة الذي هو التغير بالسهولة ولا يفهم ما ذكره
الا بمشقة وكلفة ومع ذلك في غاية الركاكة لانه علم من قوله والتوجه كمال اول
ان الحركة هي التوجه الى المقصود وح لا حاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال الحركة
هي توجه الجسم الى المقصود وقال افلاطون الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض آن
الا وان يكون حاله بخلاف ما قبله وما بعده وهذا التعريف جيد وقيل عليه بان تصور
قبل وبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة والجواب ان تصور
بعد وقبل بديهي اذ كل احد يفهمه بلا كلفة واحسن التعريفات مما ابتدع في هذا
الكتاب انها تغير حال الموجود لان حاصل كلام الكل راجع اليه وهو اجلى واخف
والانعدام ليس تغير حال الموجود بل انتفاؤها والمتكلمون عرفوا الحركة بانها حصول الجوهر
في حيز بعد حصوله في حيز آخر وهذا تعريف الحركة المكانية لا تعريف مطلق الحركة
على راي الحكماء المعروف ولا على راي اهل العرف لانهم اتفقوا على ان حركة الرحى و
امثالها حركة وهي لا تدخل في هذا التعريف اذ ليس فيها انتقال من حيز الى اخر بل انما تنتقل
فيها اجزاء الجسم ومع هذا شامل للسكون يكون بعد حصول الجسم في حيز اخر فان قلت
لا نسلم انه شامل للسكون يكون بعد حصول الجسم في حيز آخر لان السكون حصول الجسم
في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه لا في حيز اخر وان اردتم حصوله الاول
فنسلم انه بعد حصوله في حيز اخر لكن لا نسلم انه سكون قلت من المعلوم ان
من ذلك الحصول بعد السكون عرفا وعقلا فيكون سكونا ولئن سلمنا انه ليس بسكون

لكنه ليس بحركة قطعا عرفا وعقلا وبتعريفكم لزم انه حركة وايضا في هذا التعريف خلل
اخر ظاهر وهو ان كل احد يعلم بديهة ان حصول الجسم في الحيز بعد حصوله في حيز اخر
انما يكون بعد الحركة فجعله حركة خطاء ونقل عن زينون وبرمانيدس وهما من قدماء الفلاسفة
ان وجود الحركة ممتنع وذلك لانها لو تحققت فلا تخلو من ان تكون قابلة للقسمة او
لا تكون ولا سبيل الى شي منهما لانها ان لم تكن قابلة للقسمة يلزم ان لا تكون المسافة ايضا
قابلة للقسمة لانطباقها على المسافة وح يلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال وان كانت
قابلة للقسمة فاما ان يكون شي منها حاضرا في الحال او لم يكن وكلاهما باطل اما اذا لم يكن
حاضرا فلانه يلزم عدم الحركة اصلا لانها لو وجدت فاما ان وجدت في الحاضر او في الماضي
او في المستقبل واذا لم توجد في الحاضر لم توجد في الماضي لان الماضي انما هو الحالات
الماضية ولا في المستقبل لان المستقبل انما هو الحالات الآتية فيلزم ان لا تكون
الحركة موجودة اصلا والتقدير انها موجودة هذا خلف وان كان حاضرا لم يكن ذلك هو
الحاضر منقسما اذ لو كان منقسما لم يكن حاضرا لان اجزاء الحركة لا توجد معا فيكون بعضها
متقدما على البعض فلا يكون الحاضر الا البعض الحاضر هذا خلف واذا لم يكن الحاضر منقسما
فاذا انقضى حصل شي آخر ايضا غير منقسم وعلى هذا يلزم تركب الحركة من اجزاء
لا تتجزى فيكون المسافة ايضا كذلك وهو محال والجواب ان يقال لا نسلم ان وجود الجزء
الذي لا يتجزى وسنبين حقيقته ولئن سلمنا كونه محالا فذلك لا يضرنا لانا ان اردتم
بانقسام الحاضر انقسامه بالوهم فلا نسلم انه لو كان منقسما يلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا
وانما يلزم ان لو كان الانقسام بالفعل وان اردتم الانقسام بالفعل فلا نسلم انه لو لم يكن منقسما
يلزم تحقق الجزء الذي لا يتجزى وانما يلزم ان لو لم ينقسم بالوهم وذلك ممنوع فان قلت
لو كان الحاضر منقسما بالوهم وهو حاضر في الآن الحاضر يلزم ان يكون الآن ايضا منقسما
بالوهم وذلك محال لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل ونهاية الشيء يمتنع ان
يكون منقسما بوجه والا لما كان مجموع النهاية نهاية بل بعضها كما ذكروا في عدم انقسام
النقطة قلت هذا الكلام قد وضح علينا انه غير صحيح لان نهاية الشيء لا تقوم بنفسها
او بدون المتناهي والآن موجود في الخارج دون الماضي والمستقبل فكيف
يكون نهايتهما وسيجيء هذا البحث بحقيقته في بحث الزمان واذا لم يكن نهاية الشيء جاز
ان يكون منقسما بالوهم ثم الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا و
المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه لانه لو كان بحيث يكون قبله او بعده فيه لكان
ساكنا وهذا المعنى آني موجود ما دام الجسم متحركا واما الحركة بمعنى الاتصال فلا وجود
لها في الخارج بل في الذهن كما في الزمان ثم لا بد للحركة مما منه وهو المبدا وما اليه وهو
المقصد وما فيه وهو ما يقع فيه الحركة دون الزمان ولهذا افرد الزمان بالذكر وماله
اي الغاية وما به اي السبب والزمان قال البحث الثاني في الجزء اقول المنتهى

عند الحكماء ان الحركة انما تقع في اربع مقولات في الكم والكيف والاين والوضع والمراد
بوقوع الحركة في المقولة ان يتحرك الجسم من صنف منها الى صنف آخر وفيه بحث لان
الحركة من الحرارة مثلا الى البرودة ليست من صنف الى صنف بل من نوع الى نوع وكذلك
الحركة من البياض الى السواد وغير ذلك اللهم الا ان يراد انه يتحرك من صنف
الى صنف آخر من ذلك النوع او من نوع آخر من تلك المقولة ثم الحركة في الكم اربعة لانها
اما بالتخلخل او بالتكاثف او بالنمو او بالذبول والتخلخل هو ازدياد مقدار الجسم
بدون انضمام جسم آخر معه كالجمد الذي يكون ملأ قمقمة اذا ذاب يزيد ويخرج
من راسها قال بدون انضمام جسم آخر معه ليخرج النمو والسمن والتكاثف
انتقاص مقدار الجسم بدون انتقاص جسم منه كالماء الذي يكون ملأ القمقمة
اذا انجمد صار اقل منه قال بدون انتقاص جسم ليخرج الهزال والنمو ازدياد
مقدار الجسم باتصال جسم آخر به مداخلا في اجزائه في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية
كما يكون في النبات والحيوان من ازدياد مقدار الجسم باتصال الغذاية قوله في
الاقطار الثلثة ليخرج السمن فانه يكون ازدياد الجسم باتصال جسم آخر معه لكن لا يكون
المداخلة في الاقطار الثلثة لانها لا يكون في الطول وقوله على نسبة طبيعية
ليخرج الورم لانه ازدياد الجسم باتصال جسم آخر معه لكن لا على نسبة طبيعية
لانه من امر غريب لا طبيعي والذبول عكس النمو اذ هو انتقاص الجسم بانتقاص جسم آخر
منه في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية قال في الاقطار ليخرج الهزال و
على نسبة طبيعية ليخرج الهزال بالمرض الهازل ثم الحركة في الكيف تسمى استحالة
كحركة الجسم من الحرارة الى البرودة او من البياض الى الغبرة وفي الاين حركة مكانية كحركة الجسم
من مكان الى آخر وفي الوضع حركة وضعية كحركة الرحى وحركة السماء وانكر قوم من
الاوايل الاستحالة للاجسام من الحرارة الى البرودة او بالعكس ثم اختلف هولاء في سبب
احساس التغير فقال بعضهم الماء مثلا اذا ادخل منه السخونة كان ذلك لان بعض
اجزائه صار نارا واختلط بالاجزاء المائية وشدة السخونة وضعفها بكثرة تلك الاجزاء
وقلتها وتسمى هولاء اصحاب الخليط واعترضوا عليهم بان الماء بسيط طبيعة
ابعاضه واحدة فانقلاب بعضها نارا دون البعض محال ولو كان بعض الاجزاء
اولى بهذا كان البعض الاقرب من النار اولى واذا صار ذلك البعض نارا صار مجاوره
ايضا نارا ويلزم انقلاب الكل نارا ولقايل ان يقول الماء وان كان بسيطا لكن جاز
ان يكون بعض اجزائه الطف من البعض فيكون اقبل للنارية فيصير نارا دون الكثيف
وقال بعضهم لا بسائط للجسم اصلا بل كلها مختلطة من الاجسام المختلفة الطبايع
يسمى باسم الغالب فالماء مختلط من الثلثة الباقية وانما سمي ماء لغلبة
المائية وكذلك الثلثة الباقية كل منها مختلطة من الباقية فاذا لقي الجسم

شي من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب وقاوم الغالب ويختلط مع الغالب فيحس بالجميع
احساسا آخر وتسمى هولاء اصحاب الكمون والبروز اي الخفاء والخروج واعترضوا
عليه بانه لو كان في الماء اجزاء نارية لتحصل ليدا اليها لسهولة تفريق اجزاء الماء غاية
التفريق فيحس بحرارة النار ان كانت وليس كذلك نعم انه ليس كذلك وفيه نظر لجواز
ان لا يحس بالحرارة لخفائها بسبب غلبة ضدها فاذا لقيها شي من جنسها قويت وغلبت
على ضدها فظهرت وقال بعضهم في الجسم اجزاء حارة واجزاء باردة تفارق الحارة بمجاورة
الجمد والباردة بمجاورة النار واعترضوا عليه بان الضد هارب من الضد فيمتنع
اجتماع الحار والبارد وفيه بحث لان امتناع اجتماع الضدين انما يكون بالنسبة الى
محل واحد لا بالنسبة الى محلين فجاز اختلاط محليهما كما في الاجزاء الموصوفة بالسواد
والاجزاء الموصوفة بالبياض وقال بعضهم ان النار انما تدخل فيه الحرارة بسبب
نفوذ اجزاء نارية فيه فاذا اختلطت بما فيه تحس بكيفية متوسطة بين
الحرارة والبرودة واعترضوا عليه بانا اذا اخرجنا شعلة من جبل كبريت صار كله حارا
اذ يصير كله نارا ولو كانت الحرارة للنفوذ كانت بقدر النافذ وليس كذلك قال
البحث الثالث المحرك اقول الحركة اما سريعة او بطيئة والسريعة ما يقطع مسافة
اطول في زمان مساو او المثل في زمان اقل او الاطول في زمان اقل والبطيئة بالعكس اي
يقطع مسافة اقصر في زمان مساو او المثل في زمان اكثر او اقصر في زمان اكثر ثم اختلفوا في
ان البطوء هل هو لتخلل السكنات بين اجزاء الحركة ام لا وزعم قوم انه كذلك وقال المحققون
انه ليس لتخلل السكنات بل كل منهما نوع من الحركة واحتجوا عليه بانه لو كان لتخلل السكنات
لحركة الفرس التي تكون من البكرة الى العشاء خمسين فرسخا ابطاء من حركة الفلك الاعظم
من البكرة الى العشاء فيكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في مقابلة فضل
حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس فتكون نسبة السكنات المتخللة بين حركات
الفرس الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الى حركات الفرس لكن فضل تلك
الحركة ازيد باضعاف كثيرة من حركة الفرس فسكنات الفرس ايضا كذلك فكان يجب
ان لا نظر الى كانه البطء بين تلك السكنات الكثيرة والمشاهدة تكذبه فانا نرى حركته
في غاية السرعة ولا نشاهد سكونا اصلا احتج من قال بتخلل السكنات بانه لو لم يكن
بطوء الحركة لتخلل السكنات لكان في مقابلة كل جزء من اجزاء السريعة جزء من الحركة في
البطيئة فيلزم ان تكون البطيئة مثل السريعة في السرعة هذا خلف والجواب لم
لا يجوز ان اجزاء كل واحدة منهما مغايرة لاجزاء الاخرى بالنوع فيقع في مقابلة عدة من اجزاء
السريعة جزء من البطيئة فلا يلزم المساواة ثم الحركة اما مستقيمة او مستديرة
واما مركبة منهما كحركة العجلة فانها تقطع مسافة مستقيمة ومع ذلك تدور دوائرها
على نفسها وحركة الكرة المرمية المدحرجة فانها تقطع مسافة مستقيمة وتكثر

على نفسها وهذه الحركة تسمى لولبية ثم اختلفوا في انتهاء الحركات المستقيمة
الى السكون كما اذا رمي جسم الى فوق فعند رجوعه هل يقف ثم يرجع اولا فقال افلاطون
لا وتابعه قوم وقال ارسطو يقف وتابعه طايفة واقوى ما ذكر من جانب افلاطون
انه اذا فرض حجر عظيم نازل وخردلة صاعدة فاذا وصل الحجر الى الخردلة وجب
سكون الحجر على الخردلة لوجوب سكون الخردلة وهذا بعيد جدا والجواب ان كون
الشيء بعيدا عن الطبع لا يوجب امتناعه ولو ادعيتم ان هذا ممتنع فلا نسلم لانه لما وجب
سكون الخردلة يجب ايضا سكون الحجر وقيل عليه ايضا بان ريح الحجر النازل يدفع الخردلة فيمتنع
اقترانهما فكيف يلزم ما ذكرتم واحتج اصحاب ارسطو بان المتحرك اذا ماس نهاية ه
مسافته يكون مماسته آنية واذا فارق النهاية يكون لا مماسته ايضا آنية فتكون ه
المماسة في آن واللامماسة في آن غير الآن الاول والا يلزم اجتماع المماسة واللامماسة
في آن واحد وذلك محال وبين كل آنين زمان لامتناع تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان
ساكنا فهذه الحجة مبنية على امتناع تتالي الآنات وفيه بحث يجي في بحث الزمان ثم
انهم ما بينوا كون المماسة آنية وكذا اللامماسة لظهورهما ولنا ان نبينه بان نقول
لو كان المماسة لنهاية المسافة زمانية ففي اثناء ذلك الزمان ان وصل الجسم الى النهاية
فقد حصلت المماسة قبل حصولها هذا خلف وان لم يصل فهو حينئذ في المسافة ولم
يأخذ في المماسة بعد وليس الكلام فيه واذا كان المماسة آنية كانت اللامماسة ايضا
آنية ثم الحركة اما بالذات واما بالعرض لان الحركة ان كانت حاصلة في المتحرك وهو ان ينتقل
من حد الى حد بنفسه كالماشي مثلا فهي الحركة بالذات وان كانت الحركة فيما يقارنه كالراكب
وراكب السفينة فهي الحركة بالعرض واما بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية
لان الحركة بالذات انما تكون لقوة حاصلة في المتحرك بها يتحرك فتلك القوة ان كانت ه
مستفادة من خارج فتلك الحركة هي القسرية كحركة الحجر المرمي الى فوق وان كانت للمتحرك
فان كانت مع القصد فهي ارادية كحركة الصحيح ماشيا او غير ذلك وان لم يكن بالقصد
فهي طبيعية كحركة الحجر من الهواء الى اسفل ثم المشهور عند الفلاسفة ان الحركة ه
المستديرة كحركة الفلك ارادية واحتجوا عليه بان الحركة المستديرة اما طبيعية
او قسرية او ارادية ولا سبيل الى الاولين فتعين الثالث اما الطبيعية فلانها لو كانت
طبيعية يلزم ان يكون المطلوب منها وبعينه بالطبع وذلك محال وانما قلنا ان
المطلوب يكون منها وبعينه بالطبع لان الحركة المستديرة تتوجه الى اجزاء المسافة
فاذا وصلت اليها فارقت عنها فان كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع واذا لم تكن الحركة المستديرة طبيعية لم تكن قسرية لانه
القسرية تكون على خلاف الطبيعية فلو لم يكن الطبع لم يكن القسر وحينئذ تعين كونها
ارادية وهو المطلوب فان قيل الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا وهذا اعم

من ان يكون للمتحرك حركة طبيعية اولم تكن وان اردتم بالقسرية ما يكون كذلك نحو لا نسلم
حصر الحركة بالذات في الاقسام الثلث قلت سلمنا ان الحركة القسرية اعم من ذلك
لكن سنبين ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة طبيعية لم يقبل ميلا قسريا وهذا السوال
مع جوابه ليس في كتبهم ولقايل ان يقول لا نسلم ان المطلوب في الحركة المستديرة قطع
المسافة لم لا يجوز ان يكون المطلوب نفس الحركة او شيا آخر لئن سلمنا انها ليست طبيعية
فلم لا يجوز ان تكون قسرية قوله لان القسر على خلاف الطبع قلنا سلمنا ان تلك الحركة ليست
طبيعية لكن لم قلتم انه ليس هناك ميل طبيعي في الجملة مستقيم او سكون طبيعي ولو سلم جميع
ذلك فلم لا يجوز ان تكون الحركة عرضية لا طبيعية ولا قسرية ولا ارادية كحركة الرحى
فان قلت لعلهم ارادوا بالحركة المستديرة ههنا ما يكون بالذات لا بالعرض ه
فكيف ترد الشبهة الاخيرة قلت حو كيف يلزم كون حركة الفلك ارادية
لانه حو انما يتم كلامه ان لو ثبت كون حركة الفلك بالذات وذلك ممنوع قال الخامسة
الخ اقول ذهبت الفلاسفة الى ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة لا
بالقوة كما يكون للجسم عند كونه في حيزه لان له حو ميلا بالقوة ولا بالفعل كما يكون له عند
كونه خارجا عن حيزه فهو لا يقبل ميلا قسريا بحيث يتحرك به لانه لو تحرك به فلا بد من وقوع
تلك الحركة في مسافة وزمان فلو تحرك بذلك القسر جسم ذو ميل في تلك المسافة لتحرك في
تلك المسافة في زمان اطول لان الميل الطبيعي الذي في ذلك الجسم يعاوقه ولا بد وان تكون
بين الزمانين نسبة ولكن بالعشر اي يكون زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل المفروض
ثم نفرض جسما آخر فيه ميل اضعف من ذلك الميل بان يكون ميله عشر ذلك الميل لتحرك
بذلك القسر ايضا في تلك المسافة فيكون زمان تلك الحركة عشر زمان حركة ذي الميل الاول
لكن زمان حركة عديم الميل عشر زمان حركة ذي الميل الاول فيكون زمان الحركة مع العايق ه
كزمان الحركة لا مع العايق وهذا محال ولو فرضنا جسما آخر ميله نصف عشر الميل الاول كانت
الحركة مع العايق اسرع من الحركة لا مع العايق هذا خلف وهذا هو الذي ذكروا في امتناع
الخلاء وما ورد ثمة يرد ههنا كما تقول لا نسلم ان ميل ذي الميل الثاني لو كان عشر ميل
ذي الميل الاول لزم ان يكون زمانه عشر زمانه وانما يلزم ان لو كان المقتضي للزمان
هو الميل فقط حتى يكون الزمان على نسبة الميل لكنه ليس كذلك فان الحركة من ه
حيث هي تقتضي قدرا من الزمان سواء كان هناك ميل اولا والميل يزيد على ذلك فلو
كان ميل الثاني عشر الميل الاول لكانت الزيادة على ما تقتضيه نفس الحركة عشر الزيادة
فلا يلزم مساواة الحركتين وايضا ترد الشبهة على وجه ميل هو عشر ذلك الميل مع
جوابه كما مر في الخلاء هذا ما ذكروه والحق انه علم بالاستقراء ان ما لا ميل فيه اولا يكون
ميله في غاية الضعف كقطنة او ريشة لا يقبل الميل القسري والفقه فيه ان
النفس انما تنزع عن القسر اذا كانت له مقاومة ما معه اما اذا لم تكن فلا كالصوف

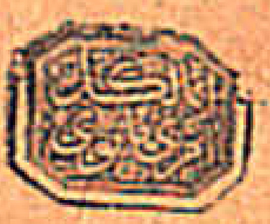
المنقوش اذا ضرب بالسيف فانه لا ينقطع وكالقرطاس الملقى بالخيط اذا رمي بالسهم
فانه لا يتاثر عنه وامثال هذه كثيرة **قال الفصل الرابع في الزمان الى آخره اقول**
البحث الاول في وجود الزمان اختلفوا في وجوده فاتفق الجمهور على انه موجود وانكره
قوم من اوايل الفلاسفة واحتج الجمهور بانا نعلم ضرورة ان في الخارج وقتا ماضيا و
مستقبلا او انكارهما مكابرة لا تستحق وتعلم ايضا ضرورة انه يرد علينا احوال متعاقبة
ولا معنى للزمان الا ما يشتمل على تلك الاحوال واحتج المنكرون بوجوه فالاول لو كان الزمان
موجودا فاما ان يكون قار الذات وهو الذي يوجد اجزاؤه معا او غير قار الذات و
لا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان قار الذات يلزم ان يكون اليوم ويوم الطوفان
معا وهذا بديهي البطلان وايضا يمتنع اجتماع يومين في حالة واحدة واما الثاني وهو
ان يكون غير قار الذات فلانه لو كان كذلك لصدق ان جزءا منه كان موجودا ثم ما
بقي الآن وحينئذ يحصل بعد وقبل والبعدية لا تكون الا بزمان فيلزم وقوع الزمان في الزمان
وانه محال اذ يمتنع وجود الزمان في الزمان والجواب ان تقدم اجزاء الزمان وتاخرها بذاتها لا بان
يكون زمان احدهما متقدما على زمان آخر وقد مر تحقيقه في بحث التقدم الثاني الزمان
اما الماضي او المستقبل او الحال وليس شيء منها موجودا في الخارج اما الماضي والمستقبل
فظاهر لانه في كل حال يفرض لا يكون شيء منهما موجودا واما الحال فلانه لو كان موجودا
لكان اما منقسما او لا والاول باطل لانه حينئذ لا يوجد اجزاؤه معا لكون الزمان غير قار الذات
فلا يكون الذي فرضناه موجودا وكذا الثاني والا يلزم تركب زمان من اجزاء لا تتجزى ويلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو محال وجوابه ما مر في نفي الحركة المنقول عن زينون
وتركيبه انه ان اراد بالقسمة القسمة الوهمية فلا نسلم انه لو كان الحال منقسما
يلزم ان لا يوجد اجزاؤه معا وان اراد القسمة بالفعل سلمنا انه غير منقسم لكن لا نم
تحقق الجزء الذي لا يتجزى وانما يلزم ان لو لم يكن منقسما بالوهم وح لا يلزم الجزء ولا نسلم
ان الجزء ليس بموجود وسنبين انه موجود الثالث لو كان الزمان موجودا لكان واجبا
بذاته واللازم باطل وكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو كان موجودا لكان عدمه
ممتنعا لانه لو كان ممكنا لما لزم من فرضه محال وقد لزم اذ لو تحقق عدمه لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا مع تحقق ه
الزمان فيلزم من عدم الزمان وجوده وكل شيء يلزم من فرض تحققه انتفاؤه فهو
ممتنع ضرورة واذا كان عدمه ممتنعا كان وجوده واجبا واما فساد اللازم فلان
كل جزء من اجزاء الزمان حادث والمجموع متقوم بالاجزاء فيمتنع ان يكون واجبا
وفيه نظر لان الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي بعد الزمان الماضي ضرورة فلو كان وقع
فيه شيء يكون بعد الزمان الماضي ولا يلزم من تحقق هذه البعدية تحقق الزمان لان ه
الآن ليس بزمان فلذا هنا يقع عدم الزمان في آن هو نهاية الزمان الماضي وبداية

الجواب

الحال المستقبل اذ عند عدم الزمان تكون حالة مستمرة قارة ليس فيها تقدم حال و
تاخرها ولئن سلمنا انه يلزم المحال لكن الواجب بذاته ما يلزم من مجرد عدمه محال وليس
هنا كذلك فان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من نفس عدمه فجاز ان
يكون المحال من هذا القيد مع العدم فان الممكنات قد يستلزم اجتماعهما محالا ككتابة
زيد مع عدم كتابته فان كلا منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال **قال البحث
الثاني في ماهية الزمان الى آخره اقول** اختلفوا في حقيقة الزمان فزعم قوم ان
الزمان جوهر وذهب آخرون الى انه عرض اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس
بجسم ولا جسماني واجب الوجود بذاته ومنهم من زعم انه فلك معدل النهار واما
الذين ذهبوا الى انه عرض فقال بعضهم انه حركة معدل النهار وذهب بعضهم الى انه
مقدار الحركة وهو مذهب ارسطو واختيار المتاخرين وزعم ابو البركات البغدادي انه
مقدار الوجود احتج من ذهب الى انه ليس ولا جسماني واجب الوجود بذاته بما ذكر
في الشبهة الثالثة من لزوم المحال من فرض عدمه وقد عرف جوابه ثمه واحتج
من قال انه معدل النهار ان معدل النهار محيط بجميع الحوادث والزمان كذلك فهو
هو وهذا فاسد لانه مركب من موجبتين في الشكل الثاني وقد عرف ان الشكل الثاني
لا ينتج من موجبتين واحتج من قال انه حركة معدل النهار بان الزمان مشتمل
على الماضي والمستقبل والحال والحركة كذلك فهو هي وهما ايضا من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان احتج ارسطو بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة اذ قد يساوي
زمان زمانا وقد يزيد وقد ينقص وما هو كذلك فهو كم وليس كما منفصلا لاشتماله
على الفصل المشترك كما مر في تعريف الكم وليس قار الذات والا لكان اليوم مع الماضي
والمستقبل وذلك محال والكم لا بد له من محل هو مقداره لان الكم مقدار المحل ضرورة
فهو اما مقدار للمسافة او للمادة المتحركة او لشيء آخر والاولان باطلان اما انه ليس مقدارا
للمسافة فلان المختلفين في الزمان كالحركتين المختلفتين في السرعة والبطؤ قد يستويان
في المسافة بان تتحرك احديهما مثلا فرسخا في ساعة والاخرى في ساعتين ولا يجوز ان يكون ه
لمادة واحدة مقداران وبالعكس فان المختلفين في المسافة قد يستويان في هذا
المقدار كما تتحرك احديهما في ساعة فرسخا والاخرى فرسخين والمقدار الواحد لا يكون مقدارا
لمادتين مختلفتين في الكبر والصغر واما انه ليس مقدار المادة المتحركة فلانه لو كان
كذلك لكان الابطأ اعظم حجما لكون هذا المقدار فيه اعظم لان زمان الحركة
البطيئة يكون اعظم واذا ابطل القسمان تعين انه مقدار لشيء آخر وذلك الشيء لا
يجوز ان يكون قار الذات اذ لو كان كذلك لكان الزمان ايضا كذلك لان مقدار القار
قار فهو اذن يكون غير قار الذات وغير القار هو الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس
نفس سرعة الحركة وبطؤها لان الحركة تتساوي جهاتها في السرعة والبطؤ ضرورة وتخالف

جزئها في الزمان فالزمان مقدار الحركة غير سرعتها وبطوئها وانظر فانه اراد حركة معينة
الينا راد مطلق الحركة يوجب ان يحسب كل حركة زمانا هذا ما ذكره ارسطو وركاكته ظاهرة لانه
ان اراد وتوسطه انه لابد وان يكون مقدارا للشيء غير قارا لذات فما الحاجة الى انه ليس
مقدارا للمسافة وللمادة المتحرك فانه ح لازم في ذلك وان لم يقيده فاتته فايدة في ذكر
ذلك وايضا لما تبين انه مقدار الحركة فما الحاجة الى قوله انه ليس نفس سرعتها و
بطوئها اذ السرعة والبطوء ليس شيء منهما مقدارا للحركة حتى يحتاج الى التمييز بل هما
من كيفيات الحركة بالاتفاق وانا نسلم ان الزمان كم لم لا يجوز ان يكون قارا ثم وحاصله بوجوه
فالاول لو كان الزمان مقدار الحركة فلو فرض انتفاء الحركة بالكلية كان عدمها بعد وجودها
بعدية بالزمان فيلزم تحقق الزمان بعد انتفاء الحركة وح يلزم مقدار الشيء مع عدم ذلك
الشيء وذلك محال وجوابه ما ذكرنا في الشبهة الثالثة انه لم لا يجوز ان يقع عدمها في
آن هو نهاية الزمان وبداية الحالة المستمرة فلا يلزم وقوعه في الزمان الثاني انه ليس
مقدارا للحركة بمعنى الاتصال اذ لا وجود لها في الخارج فان اخذت الحركة بمعنى التوسط
فهي بهذا المعنى تكون آنية لا زمانية فكيف يكون الزمان مقدارا لها وجوابه انه
مقدار الحركة بمعنى الاتصال والحركة بمعنى الاتصال انما تكون في الذهن فمقداره في الذهن
ولا معنى للزمان الموجود الا الآن الذي يفعل بسيلانه امتداد الزمان كما انه لا معنى
للحركة الموجودة الا التوسط الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة الثالث الله
موجود قبل الآن ويكون موجودا بعده وهو موجود معه وكذلك الاجسام الباقية
مع الازمنة كما كانت الحركة موجودة معها فليس كون الزمان من عوارض الحركة اولى
من كونه من عوارض الوجود والجواب ان المقدار والامتداد لا يمكن الا لما له
اجزاء مترتبة قارة او غير قارة وهذا ضروري لان ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن له امتداد
والوجود من حيث هو الوجود ليس له ذلك بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه
وذلك ايضا باطل لان البقاء عبارة عن ثبوت الشيء في الحالة الثانية بعد ثبوته في
وهذه البعدية زمانية فيكون البقاء متوقفا على الزمان فلو كان الزمان مقدارا له
لتوقف عليه ولزم الدور والحق ان البقاء هو ثبات المتحقق سواء كان الزمان او لا
كما في بقاء الله تعالى وح لا يكون الزمان مقدارا له اي مقدار الشيء لامتناع انفكاكه عنه لان
البقاء قار ومقدار القار قار احتج ابو البركات على ان الزمان مقدار الوجود
بان ما يكون في الزمان لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون كالمجردات لا بد وان
يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وجوابه ما ذكر الآن انه لو كان
الزمان مقدارا للبقاء لزم الدور وايضا حجته انما انتجت كون الزمان مقدارا
للبقاء لا للوجود وهو ادعى انه مقدار للوجود فحجته مخالفة لدعواه هذا غاية
تقرير كلام الاولين والآخرين في الزمان وتوضيح ما ذكره ارسطو ان الحركة اعني

تغير حال الموجود لها اجزاء لا يكون وقوعها معا بل بالتراخي ووقوع كل منها عن وقوع الاخر متراخيا فيحصل
منه مقدار في العقل فذلك المقدار هو الزمان وهذا بالحقيقة برهان آخر على كون الزمان
مقدار الحركة اوضح وابين مما ذكره ارسطو وهو بديع **فان قيل** هذا الذي ذكرتم في
غاية الوضوح لكن يختلج في العقل شبهة ترد على كون الزمان مقدار الحركة فالاولى نعلم بالضرورة
ان كل جزء من اجزاء الحركة يقع في حالة والذي بعده في حالة اخرى فتكون تلك الحالات سابقة
على اجزاء الحركة ولا معنى للزمان الا تلك الحالات المتعاقبة فيلزم كون الزمان سابقا على الحركة
وح يمتنع ان يكون مقدارا لها الثانية اذا ابتدأت الحركة السريعة والبطيئة معا و
تركتا معا فهما متساويتان في الزمان لتطابق ابتدائهما وانتهائهما لانهما ابتدأتا معا وتركتا معا
ويختلفان في المقدار البطيئة بعض امتداد السريعة ضرورة لكون مسافة البطيئة بعض
مسافة السريعة الثالثة لو كان الزمان مقدار الحركة لزم من انتفاء الحركة انتفاء الزمان وذلك
ضروري البطلان لان الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت سواء وجد شيء من المتغيرات
او لا **قلت** الجواب عن الاولى ان يقال لا نسلم ان هناك غير اجزاء الحركة حالات اخرى بل هي
من الوهميات اذ لو كان لها تحقق في الخارج لزم ان يكون لها حالات اخر يقع هي فيها بعين ما
ذكرتم في اجزاء الحركة لان كلا من الحالات يقع بعد اخرى بعدية لا تجامع مع القبل فتوهم



ان تلك الحالات واقعة في حالة اخرى ولما كان هذا باطلا فكذا ما نحن فيه وعن الثانية ان الحركة
مقداران مقدار بحسب المسافة لانطباقها عليها وهو يكون بقدر المسافة وهو لك المقدار
للحركة بالعرض لانه بسبب المسافة ومقدار بحسب التراخي وذلك لذات الحركة لان الحركة
من حيث هي هي تقتضي ذلك لما بينا ان اجزاءها لا تقع معا بل على التراخي وذلك هو الزمان وهو
في السريعة والبطيئة واحد وعن الثالثة التزام التالي يعني نلتزم على تقدير انتفاء الحركة انتفاء
الزمان قوله تحقق الزمان ضروري سواء وجدت الحركة ام لا قلنا لا نسلم انه ضروري بل هو
من الوهميات هذا ما تحقق من كلام المحققين في الزمان مع زيادة تحقيقات وتنبيهات
والآن قد سنح ما يرشد الى الحق ويوصل الى الصدق وهو انا نعلم ضرورة واتفق الحكماء
على ان القبلية التي تكون للقبل ولا تكون للبعد اعني الزمانية انما تتحقق ان لو كان القبل
في حالة او مع حالة لا يكون البعد هناك فالقبلية تتوقف على تلك الحالة وقبلية
كل حالة على الاخرى تكفي فيها نفس الحالة التي في ضمن كل حالة فالحالات قبليتها بذاتها وقبلية
غيرها بقبليتها وكذا البعدية فقبلية اجزاء الحركة وبعديتها بواسطة قبلية اجزاء
الزمان وبعديتها فتكون قبليتها وبعديتها سابقة على قبلية اجزاء الحركة وبعديتها فيلزم
تقدم اجزاء الزمان على اجزاء الحركة وتقدم الزمان على الحركة وح يمتنع ان يكون الزمان مقدارا
للحركة والا لكان متاخرا عنها وهذا كلام فيه هداية للمحصلين الى ما هو الحق فلينظروا
فيه **قال** الفصل الثالث في الخ **اقول** احتج المشاؤون وهم طائفة
تلامذة ارسطو كانوا ياخذون العلم منه ماشين لعدم فرصتهم عند الجلوس لازدحام

الاكابر وقيل بني على قدم الزمان بوجوه الاول لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده وهذه
القبلية ليست نفس العدم اذ العدم الذي هو قبل مثل العدم الذي هو بعد والعدم
الذي هو بعد ليس قبل وليست سلبا محضا لانها نقيض اللاقبلية واللاقبلية عدمية لكونها
محمولة على المعدومات فلا تكون القبلية سلبا محضا وليست جوهرا لانا نعلم انها لا تقوم
بذاتها بل لا بد ان يكون لها موضوع ولا بد وان يكون ذلك الموضوع قديما اذ لو كان حادثا
لكان عدمه سابقا على وجوده ويلزم قبلية اخرى وموضوع اخر فان كان قديما فذاك
وان لم يكن فيلزم قبلية اخرى وموضوع اخر وعلى هذا ولزم قبل كل حادث حادث و
تلك الحوادث يمتنع ان تكون آنية اي تكون في آنات بدون الزمان والا يلزم تتالي الآنات
وهو محال لاستلزام تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وح تكون تلك الحوادث زمانية
فح لزم احد الامرين وهو اما كون محل القبلية قديما او كون القبليات الغير المتناهية في
الزمان وعلى كل تقدير يلزم قدم الزمان اما الثاني فظاهر واما الاول فلان محل القبلية هو الزمان
اذ القبلية زمانية وفيه نظر لانا لا نسلم ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا وايضا لا نسلم
صدق اللاقبلية على المعدومات لان المعدولة تقتضي وجود الموضوع ولئن
سلمنا لكن القبلية صفة العدم فكيف يجوز قيامها بغيره ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون
محل القبلية الآن الذي هو بداية الزمان ونهاية الحالة المستمرة وتلك الحالة تكون قديمة
فلا يلزم قدم الزمان ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم امتناع تتالي الآنات الثاني لو كان الزمان حادثا
لكان الله تع سابقا عليه لامتناع كونه معه لان ما مع الحادث حادث وذلك السبق يجب
ان يكون بالزمان اذ لو لم يكن بالزمان لزم كون وجوده تع مع وجود الحادث بالزمان ولزم حدوثه
وذلك السبق الزماني حاصل دائما فالزمان يتحقق دائما والجواب انا لا نسلم ان السبق لو
لم يكن بالزمان لكان وجود الباري تع والزمان معا بل يكون مع الحالة المستمرة بلا ابتداء
والزمان بعد الحالة المستمرة الثالث لو كان الزمان حادثا فقبل وجود الزمان يمكن ان
تتحرك الفلك عشر دورات وازيد من ذلك واقل فقبل وجود الزمان امتداد تقع فيه
هذه الحركات قابل للزيادة والنقصان وهو الزمان فلزم وجود الزمان قبل وجوده
وهو محال فعلم ان حدوث الزمان محال فلزم قدمه والجواب ان مذهبكم ان الزمان
مقدار الحركة فالحركة ملزوم مساو للزمان فمتى فرضت الحركة لزم الزمان ومتى لم نفرض
فلا فلا يلزم وجود الزمان قبل وجوده ولا نسلم انه على تقدير عدم الزمان يمكن الحركة واحتج
المليون على حدوث الزمان بان الزمان ممكن لتركبه من الحوادث او نقول لاحتياجه
الى الآنات الحادثة فيكون مستندا الى الله والله تع فاعل بالاختيار كما ثبت وفعل
الفاعل المختار حادث فيكون الزمان حادثا وهذا حق **خاتمة** هنا آنان احدهما فرع
للزمان وهو انه اذا وجد الزمان وقد فرض فيه فصل يلزم فيه نهاية تلك النهاية
هو الآن والثاني اصل للزمان لان الزمان منطبق على الحركة والموجود من الحركة التوسط

بين المبداء والمنتهى الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة فكذا المنطبق على التوسط آن ما
موجود يفعل بسيلانه امتداد الزمان هذا هو الذي استقر عليه راي جمهور الحكماء
واتفقوا على ان بين كل آنين من الآنات الموجودة في الخارج زمانا وتنزعوا عليه كلمات
كامة وذلك فاسد لانا نعلم بالضرورة ان الموجود من الزمان ليس الا آن واحد على البدل
دائما ومتى لم يكن في الخارج الا الآنات دائما فمتى يكون الزمان المتخلل بينهما وايضا لو كان
كذلك فاما ان ينتهي الزمان المتخلل بالقسمة الى الآن او لا فان انتهى فقد تتالى الآنات وان
لم ينته بل يكون منقسما الى ازمنة غير متناهية بالفعل لامتياز كل منها بالوقوع قبل
الآخر وبعده لامتناع اجتماع زمانين معا فيلزم انحصار ما لا يتناهى بالفعل بين الحاصرين و
ذلك بين الاستحالة وهذا البحث مع ما ذكرنا في البحث السابق من تأخر الحركة عن الزمان
تفيد معرفة حقيقة الزمان فليعرف **قال** الفصل الخامس الى اخره اقول
هذا الفصل يشتمل على ابحاث القوة والخلق لفظ القوة وضع اولا بازاء ما يتمكن به
الحيوان من افعال شاقة وهو المتعارف المشهور ثم نقل الى سببه وهو القدرة و
القدرة صفة بها يتمكن الحي من الفعل والترك والى لازمه اي لازم ما به يتمكن الحيوان
من افعال شاقة وهو ان لا ينفعل بسهولة لان التمكن من افعال الشاقة يستلزم عدم الانفعال
ضرورة **فان قلت** القدرة قد توجد بدون التمكن من الافعال الشاقة فكيف يكون
سببا له **قلت** هي ليست بسبب تام له بل مع اشياء اخر من شدتها وشدة
الجوارح ثم نقل لفظ القوة الى وصف المؤثرية الذي هو كالجنس للقدرة اذ وصف
المؤثرية يكون في القدرة وفي الايجاب فهو كالجنس لهما وانما قال كالجنس ولم يقل
جنس لاحتمال كونه عرضيا ووصف المؤثرية عرفوه بانه مبدا التغير من شيء
في غيره من حيث هو غيره كالحرارة في النار فانها مبدا التغير من النار في غيرها قوله
من حيث هو غيره ليدخل فيه ما يكون مبدا التغير من شيء في نفسه كالطبيب
اذا عالج نفسه فانه باعتبار انه مريض غيره باعتبار انه طبيب ثم نقلوه الى لازم القدرة
وهو امكان حصول الشيء بدون الحصول وهو مقابل الحصول بالفعل وهو المتعارف
عند المنطقيين والحكماء والمهندسين يسمى الخط الذي يساوي مربعه مربعي
الخطين الآخرين في قوتهما فيقال هذا الخط في قوة ذينك الخطين كما يكون خط طوله عشرة
اذرع والآخران احدهما ستة والآخر ثمانية فان مربع الاول وهو مائة مساو
لمربعي ستة وهو ستة وثلثون وثمانية وهو اربعة وستون واذا عرفت
معاني القوة عرفت الاقوياء بتلك المعاني لان القوي ما له القوة ومقابل القوي بالقوة
الاولى الضعيف وهو الذي لا يتمكن من الافعال الشاقة ومقابل القوي بالثانية
العاجز لان العجز في مقابلة القدرة ومقابل القوي بالثالثة وهو عدم الانفعال سهل
الانفعال ومقابل القوي بالرابعة غير المؤثر وبالخامسة الضروري لان مقابل الامكان

الضرورة ومقابل القوى باصطلاح المهندسين ان لا يكون الخط بحيث يساوي
مربعه مربعين ثم القوى التي هي الصفة المؤثرة اما ان تكون مصدرا لفعل واحد او افعال
وعلى التقديرين اما لا مع القصد او مع القصد فهذه اربعة اقسام فالاول وهو ان تكون
مصدرا لفعل واحد بدون القصد هو الطبيعة كما في حركة الحجر من الاعلى الى الاسفل
والثاني وهو ان تكون مصدرا لافعال مختلفة من غير قصد هو النفس النباتية التي
تكون في النباتات والحيوانات والثالث وهو ان تكون مصدرا لفعل واحد مع القصد
هو النفس الفلكية التي بها تتحرك الفلك حركة واحدة غير مختلفة وهي عندهم مع
القصد والرابع وهو الذي يصدر عنه افعال مختلفة مع القصد هو النفس الحيوانية
المسماة بالقدرة والمشهور في هذا التقسيم في كتب الحكمة ان القوى اما مع الشعور
او لا مع الشعور وما ذكرناه اولى لان فعل الطبيعة الجسمية في الحيوان مثلا اذا اسقط
من موضع مع الشعور يصدق ان الطبيعة هي ما يصدر عنه فعل واحد مع الشعور
وليست نفسا فلكية **فان قلت** يعني الفلكية افعالها تكون دائما مع الشعور و
الطبيعة ليست كذلك فلا يرد علينا **قلت** ح اعترفت بفساد تعريفكم لو
تركت هذا القيد **فان قلت** لو سقط ايضا مع القصد يصدق عليه تعريف
النفس الفلكية الذي ذكرتم اذا صدر عنه فعل واحد مع القصد **قلت** القوة
التي صدر عنها ذلك الفعل مع القصد تصدر منها افعال مختلفة لا فعل واحد فلا
يرد نقضا ثم الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده وانها ليست قوة
على الضدين يعني الفعل والترك وتابعه في ذلك قوم وذهب آخرون الى انها مع الفعل
وقبله وبعده وانها صالحة للضدين والحق ان هذا النزاع لفظي لانه ان اريد بالقدرة
القوة التي في الجوارح التي بها يتمكن الحيوان من الحركة والسكون فلا شك انها قبل الفعل ومعه
وبعده وصالحة للضدين وان اريد بها ما يكون مستجمعا لشرائط التاثير بحيث لا ينفك
عنه التاثير كما نقل من الاشعري انه عرف القدرة بانها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند
صدور الفعل عنه فهي تكون مقتصرة على وقت الفعل ولا تكون صالحة للضدين
لان سبب احد الضدين لا يكون عين سبب الاخر واما الخلق فتعريفه بانه ملكة تصدر
عنها الافعال بسهولة بلا تقدم روية قوله بسهولة يخرج القدرة لان نسبتها الى ه
الضدين واحدة والخلق نسبته الى الاثر اولى ولذلك يصدر عنه بسهولة وقوله
بلا تقدم روية يخرج نحو الفعل التكلفي فانها تفعل مع تقدم روية كالبخيل اذا رام
الكرم تكلفا ثم الفضائل الخلقية ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموع هذه
الثلثة العدالة فالشجاعة ملكة تصدر بها الافعال في الامور الهائلة بالراي والثبات
والعفة ملكة ينصرف بها الانسان عن الشهوات بالراي ويتمكن من تركها والحكمة ه
ههنا ملكة تصدر بها الافعال النافعة بالراي والانصاف وكل من الاخلاق الثلثة

محتو بين طرفين ردية هي الافراط والتفريط فالشجاعة اذا بلغت في الزيادة غايتها تسمى
تهورا وتصدر عنه الافعال في الاهوال على الاضطراب بدون الراي واذا بلغت في النقصان
غايتها تسمى جبنا وهو تحمل على السكون والاحتراز والعفة اذا بلغت الغاية في الزيادة
تسمى خمودا وهو تحمل على السكون في طلب اللذات وعلى كراهتها واذا بلغت الغاية
في النقصان تسمى فجورا وهو تحمل على الاضطراب في طلب الشهوات والانجذاب اليها
والحكمة اذا بلغت الغاية في الزيادة تسمى جربزة وهي التي يصدر بها الافعال بالمكر
والحيلة من غير انصاف واذا بلغت الغاية في النقصان تسمى غباوة وهي التي
يصدر بها الافعال بدون الراي على الوجه الضار قوله وهي العلم بالامور التي وجودها
من افعالنا تفسير للحكمة العملية وقد مر تفسير الحكمة العلمية والعملية فيما مر وتحت
كل خلق من الاخلاق الاربعة اخلاق كثيرة ثم يتركب بعضها مع البعض ويحصل
اخلاق كثيرة والكتب المصنفة في الاخلاق مشتملة عليها ثم الاخلاق يمكن تبديلها
بممارسة اضدادها ومصاحبة اصحابها **قال** الصحيفة الرابعة الى آخره **اقول**
هذه الصحيفة فيما يتم الادراك والمدرك كالكيف مثلا فان الادراكات داخلة فيه
وكذا المدركات كالسواد والرائحة وغير ذلك وفيها فصول الفصل الاول في الكيف
وقد مر في صدر الكتاب انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته والمشهور
عند الحكماء ان انواعه اربعة الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس كالبياض
والحلاوة فان كانت راسخة سميت انفعاليات كبياض العاج وحلاوة العسل
وان لم تكن راسخة سميت انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانما سميت انفعاليات
وانفعالات لانفعال الحواس عنها لكن الراسخة سميت بالنسبة الى الانفعال لرسوخها
والزائلة بنفس الانفعال لسرعة زوالها الثاني في الكيفيات المختصة بذوات ه
الانفس فان كانت راسخة سميت ملكة كالادراك والكتابة في المنتهى والا فحالة ه
كغضب الحليم والكتابة في ابتداء التعلم الثالث الاستعداد نحو الانفعال وهو
اللاقوة طبيعية كالممراضية واللين او نحو اللاانفعال وهو القوة كالصلابة و
المصحاحية الرابع المختص بالكميات اما الكميات المتصلة كالتثليث والاستقامة
والانحناء او بالمنفصلة كالزوجية والفردية والمنطقية والصممية وذكروا
في الانحصار في الاربعة ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات اولا فان كانت
مختصة فالرابع وان لم تكن مختصة فاما ان تكون محسوسة اولا فان كانت محسوسة
فهو الاول وان لم تكن محسوسة فاما ان تكون استعدادا نحو الكمال وتكون نفس الكمال لا
انهم سموا كل صفة وجودية كمالا فان كانت استعدادا نحو الكمال فهو الثالث
وان كانت كمالا فهو الثاني هذا ما ذكروه في كتبهم **وفيه نظر** اذ كونه كمالا لا يفيد كونه
من القسم الثاني لان القسم الثاني هو الكمال المختص بذوات الانفس لا الكمال مطلقا

قال الفصل الثاني الجزء الاول **اقول** الامور النسبية هي مفهومات يكون
تعقلها بالقياس الى الغير اي لا يمكن تعقلها الا باعتبار ما ليس في محلها كالابوة فانه لا يمكن تعقلها
الا باعتبار الابن وكذا البنوة لا يمكن تعقلها الا باعتبار الاب وكذا في الكل وهي على قسمين نسب
ومنسوبات والمشهور عند الحكماء ان النسب سبع وقد مر تعريفاتها في صدر الكتاب
واضطرب اقوال اهل العالم في حقيقتها فقالت الفلاسفة انها وجودية حقيقية
وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية والحق ان بعضها وجودي والبعض عدمي لكن
كلها اعتباري التركيب الا اذا كانت اجزاؤها وجودية مجتمعة متصلة كما سيتبين
بعد احتجت الفلاسفة على كونها وجودية حقيقية بان كون السماء فوق امر
حاصل في نفس الامر سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فلا يكون اعتباريا وليس
عدميا لصدق نقيضه وهو اللافوقية على المعدومات اذ يصدق على الشيء
المعدوم انه لا فوق واذا كان نقيضه عدميا فهو وجودي ولان الشيء قد لا يكون فوقا
ثم يصير فوقا وما لم يكن ثم وجد لا يكون عدميا بل وجوديا **وفيه نظر** لان الاعتباري ليس
معناه انه منتف في الخارج بالكلية كفرض الخمسة زوجا بل معناه ان فيه اشياء
باعتبار العقل فجاز ان يكون الاجزاء متحققة دون التركيب فيؤلف العقل منها و
يفرضها شيئا واحدا وهذا التاليف قد يلزم بمجرد التفات العقل اليها اذ
التفاته وجمعه اياها من التاليف فيوجد التاليف العقلي في الخارج فيظن
ان الجميع خارجي كالمعية مثلا فانها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة و
لا شك ان المتحققين متباينان كل في محل آخر والف بينهما العقل وجعلهما شيئا واحدا
فالمعية اعتبارية ضرورة مع انها ليست بمنتفية في الخارج وكذلك المتقدم زمانا
مع المتاخر واذا عرف هذا الاصل فتحقق الفوقية لا ينافي كونها اعتبارية وايضا
لا نسلم صدق اللافوقية على المعدوم لانكم قررتم واجتمعتم على ان المعدولة
تقتضي وجود الموضوع والحق يكون الصادق سلب الفوقية عن المعدوم لا ايجاب
اللافوقية عليه والحق لا يلزم كون اللافوقية عدمية ولئن سلمنا ذلك كما بينا
فيما مضى ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا قولهم لا يكون الشيء فوقا
ثم يصير فوقا فيكون وجوديا ليس بشيء لان الحيوان قد لا يكون اعمى ثم يصير اعمى
مع ان الاعمى عدمي ثم المتكلمون عارضوهم بوجوه فالاول لو كانت النسب
وجودية لكانت في محال لكونها اعراضا وحلولها في المحل نسبة بينها وبين
محلها فكانت غيرها وهو ايضا عرض فيكون حالا في المحل ويكون حلوله ايضا زايدا
عليه ولزم التسلسل وجوابه ان حلول الحلول نفسه كما مر في وجود الوجود
وغيره فلا يلزم التسلسل وايضا هذا الدليل منقوض بالحصول في المكان والحلول
في المحل فانهم سلموا كونهما وجوديتين مع ان دليلهم يدل على كونهما غير وجوديين فيه

فانه يقال لو كان شيء منهما وجوديا لكان في محل وحلوله في محل ايضا في محل ولزم التسلسل
بعين ما ذكرتم الثاني كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون معه فلو كان المعية وجودية لزم
حدوث صفة في ذات الله تعالى وهذا باطل عندنا وعندكم **وفيه نظر** اذ جاز ان يكون
وجودية اعتبارية فلا يلزم حدوث شيء في ذات الله تعالى هذا اذا اتفقوا كونها وجودية
مطلقا اما اذا انفردوا اذهب اليه الفلاسفة من كونها وجودية حقيقية فهو صحيح الثالث
لو كانت النسب وجودية لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها وهو محال وانما قلنا ان النسب
لو وجدت لزم تقدمها على نفسها لانها لو وجدت لكان حصول وجودها لماهيتها نسبة
بين وجودها وماهيتها وتلك النسبة سابقة على كونها موجودة بالفعل فيلزم تقدم
الشيء على نفسه والجواب انه يقال ان اردتم بالنسبة النسبة الكلية التي يشترك
فيها النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج اذ الامر الكلي المشترك يمتنع ان يوجد في الخارج
لان كل ما وجد في الخارج فهو معين متشخص والشيء المعين يمتنع تحققه في موضعين او اكثر و
ان اردتم افراد النسبة فيجوز تقدم بعضها على بعض فيجوز تقدم حصول وجود كل نسبة
لماهيتها على تحققها فلا يلزم الشيء على نفسه هذا غاية تقرير كلامهم وتحقيق الكلام في النسب
من جملة المهمات اذ يبتني عليه كثير من المطالب الشريفة بل هو معظم مسائل الحكمة
فنقول الحق ان الامور النسبية بعضها عدمية وبعضها وجودية لكن كلها اعتباري
التركيب اما الاول فكالتنافي فانه الذي لا يجتمع مع الآخر والمنافاة فانها عدم الاجتماع
بين الشيئين كالامكان فانه عدم اقتضاء شيء من الطرفين واما الثاني كالمع فانه عبارة عن شيء
موجود عند كون الآخر ايضا كذلك وكالمعية فانها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة
واحدة واما الثالث وهو ان كلها اعتباري التركيب فلانك عرفت ان الامر النسبي ما يكون تعقل
مفهومه باعتبار ما ليس في محله فحينئذ لو لم يتعقل ذلك الغير الذي ليس في محله لما امكن تعقل
مفهومه فيتوقف تعقل مفهومه على تعقل ذلك الغير فيلزم ان يكون لذلك الغير او لشيء من
صفاته مدخل في نفس مفهومه لان علامة دخول الشيء انه لا يمكن تعقل مفهوم ذلك الشيء
بدونه كالسقف للبيت فانه لا يمكن تعقل مفهوم البيت بدون تعقله واذا كان ذلك
الغير او شيء من صفاته جزءا لمفهوم الامر النسبي يلزم ان لا يكون التيامه امرا حقيقيا
بل لو كان فانما يكون باعتبار العقل وتاليفه لان من المعلوم ضرورة ان الحقيقة لا تلتيم
التياما حقيقيا وجزؤه في محل آخر كما ان مفهوم الاب مثلا انسان او حيوان حصل من
نطفته آخر من نوعه فحينئذ كونه انسانا ليس معنى الاب بل كونه انسانا مع حصول آخر من
نطفته وحصول آخر من نطفته صفة الآخر وقايم به والعقل الف من مجموعهما معنى
الاب وصفة الابوة للاب ليست كصفة البياض والكتابة للابيض والكاتب من
حيث انهما لا يفتقران افتقارا اذا تيا الى ما هو في غير محلهما بل كل ما ينبغي لهما حاصل في
[illegible] معهما وكالقرب فان مفهومه شيء يكون البعد بينه وبين الغير يسيرا اذ يكون البعد بينهما

بسبب صفة للبعيد لا للقريب وقد الف العقل من الخ وهذه الصفة صفة القرب
وكذا المح فانه شيء متحقق عند كون الاخر كذلك وكون الاخر متحققا صفته والعقل الف منها
المع وكالمعية فان مفهومها تحقق الشيئين في حالة واحدة وتحقق كل منهما قايم به وقد ه
جمعهما العقل بالبقا وكالفوق فان مفهومه شيء يكون في جانب المحيط عما يحاذيه في جانب
المركز وكونه في جانب المحيط صفته ومحاذاة المحاذي صفة المحاذي والف العقل
من المجموع معنى الفوق وعلم منه معنى التحت وعلى هذا الكلام نسبي فرض واذا ه
علم ان تركيب الكل اعتباري فاذا اعتبر فكلب في حقايقها للتاليف والتوحد فهي اعتبارية
وان اكتفى فيها على القدر الحاصل بدون اعتبار التركيب والتوحد فهي ايضا معان في انفسها
متحققة لا سيما فيما يكون اجزاؤه وجودية مجتمعة متصلة كالوجوب بالذات
وحلول العرض في الموضوع وحصول الجسم في المكان هذا غاية هذا البحث وليس
مثل هذا الفصل في كتب الاولين والاخرين **قال الفصل الثالث الى اخره اقول**
اتفق العقلاء على امتناع انتقال الاعراض الا طايفة من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز
انتقالها من محالها الى غيرها وتمسكوا فيه بالرايحة والضوء والصوت وضعفه ه
واضح لان الرايحة انما تنتقل مع اجزاء لطيفة لذي الرايحة كما في التبخيرات والضوء
لا ينتقل بل يتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم الانتقال والصوت يتكيف به
المجاور فالمجاور واحتج الحكماء على امتناع الانتقال بوجوه فالاول العرض هو الموجود
الذي لا يتحقق وجوده الشخصي بدون المحل بل ضرورة لما علم ان العرض هو الذي اذا وجد
في الخارج كان في موضوع وذلك المحل اما ان يكون مبهما او معينا لا جايز ان يكون مبهما
اذ المبهم لا يوجد في الخارج لان كل ما وجد في الخارج فهو معين ضرورة امتناع تحققه
في موضعين واذا لم يوجد في الخارج فلا يكون محتاجا اليه للموجود في الخارج لان ما
يحتاج اليه الموجود يجب ان يكون موجودا في الخارج فتعين ان يكون ذلك المحل
شيئا بعينه فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحل بعينه فيحتاج في وجوده
اليه فاذا انتقل عنه بطل وجوده الشخصي وانعدم فلا يمكن انتقاله وهو موجود
ولقايل ان يقول سلمنا انه لا يحتاج الى محل مبهم لكن لم لا يجوز ان يحتاج الى محل معين
لا الى المحل بعينه والمحل المعين يصدق على كل محل موجود في الخارج فجاز انتقاله من
معين الى معين **فان قلت** المحل المعين مطلقا ايضا مبهم فكيف يجوز ان يكون
محتاجا اليه للموجود **قلت** مع قيد الاطلاق يكون مبهما اما اذا اخذ من حيث
هو فلا يكون موجودا في ضمن المعينات باعيانها وايضا هذا منقوض بحاجة الجسم
الى المكان فانه ايضا محتاج الى مكان ما لا الحاج الى المبهم كما ذكرتم فيحتاج الى المعين بعينه
فيمتنع انتقاله عنه الثاني تعين العرض بموضوعه المعين كما مر في باب التعين
فيمتنع انتقاله عنه لان انتفاء التعين يوجب انتفاء الوجود لان التعين لا

للوجود الخارجي وجوابه انا بينا ثمة ان تعين الاعراض ليس بمحالها ولئن سلم لكن لم لا يجوز
ان يكون تعينها بمحل معين من حيث هو معين الثالث لو انتقل العرض من محل الى اخر ه
فحالة الانتقال اما ان يكون في المنتقل عنه او في المنتقل اليه اولا في هذا ولا في ذاك والاول
وهو ان يكون في المنتقل عنه باطل والا لما كان حالة الانتقال بل قبلها وكذا الثاني وهو ان
يكون في المنتقل اليه والا لكان بعد الانتقال وكذا الثالث وهو ان لا يكون في المنتقل عنه
ولا في المنتقل اليه لانه ح ان لم يقم بشيء حينئذ لزم قيام العرض بنفسه وهذا محال وان
قام بغيره عاد الكلام في حالة انتقاله من الاول اليه ويلزم ما مر **وفيه نظر** لان الزوال
عن المنتقل عنه انما يتحقق مع الحصول في المنتقل اليه ضرورة لان الزوال انما يكون من محل الى
اخر فحالة الانتقال بعين حالة الحصول في المنتقل اليه فلم قلتم انه محال وايضا ينتقض ما ذكرتم
بانتقال الجسم من المكان بان يقال حالة الانتقال اما ان يكون كذا وكذا الى اخره وايضا
هذا منقوض بالحدوث بان يقال الشيء اذا حدث فحالة الحدوث اما ان يكون موجودا
او معدوما او لا هذا ولا ذاك الى اخره ما ذكرتم هذه غاية اقوال المتقدمين والمتاخرين
ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن بديع وهو ان نقول العرض
اذا كان موجودا في الخارج يكون في الموضوع بالضرورة فيمتنع انتقاله عنه والا لما
كان في الموضوع اذ الموضوع ما يمتنع قيام الحال بدونه وهذا في غاية الجودة واللطافة
قال الفصل الرابع الى اخره اقول اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض
وجوزه الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة والحق هذا احتج المتكلمون عليه بانه
لا يخلو من ان يتصف بعض الاعراض بالبعض او لا يتصف فان لم يتصف فلا يكون شيء
منها قايما بالاخر والا لكان متصفا وان اتصف فلا بد من الانتهاء بالاخرة الى الجوهر ح
يكون جميعها في حيز الجوهر تبعا للجوهر فيكون الكل قايما بالجوهر اذ معنى قيام العرض بالجوهر
كون العرض في حيز الجوهر تبعا لكون الجوهر فيه وح لا يكون شيء منها قايما بالاخر هذا
ما ذكروه وفيه بحث لان قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرض اخر
بمعنى كونه صفة له والكلام فيه اذ الكلام في انه هل يجوز ان يكون بعض الاعراض
صفة للبعض او لا والدليل على جواز قيام العرض بالعرض ان السرعة والبطء ه
صفتان قايمتان بالحركة دون الجسم اذ لا يتصف الجسم بانه سريع او بطيء بل انما
يتصف بهما الحركة وكذا وجود الاعراض ووحدتها **فان قلت** لا نسلم ان وجود
الاعراض عينها فانها حينئذ يكون ذواتها موصوفة به **قلت** هب ان الوجود
بمعنى عين الذات لا يكون صفة اما بمعنى الكون فيمتنع ان يكون عين الذات فيكون
قايما بالذات وهو المطلوب وكذا نقول ان هذا الفعل حسن وذاك قبيح وذلك
مقدور وذلك ماض والعرض حال في المحل وهذه الرايحة طيبة وتلك منتنة
وامثال هذه كثيرة وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض اخر ولا يتصف به الجسم

قال الخامس في بقاء العرض الى الجزء **اقول** اتفق اهل السنة على امتناع
بقاء العرض خلافا لساير الفرق واحتج اهل السنة عليه بوجهين الاول البقاء
عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض وانه محال كما بينا وجوابه انه قد علم
جوازه وايضا لا نسلم انه يلزم قيام العرض بالعرض وانما يلزم ان لو لم يكن الكل في حيز الجوهر تبعا
لحصوله فيه كما ذكرتم بعينه وهذا اعتراض لطيف الثاني لو صح بقاء العرض لامتنع
فناؤه ولكن فناؤه جائز بالاتفاق والضرورة اما الملازمة فلانه لو صح بقاؤه ففناؤه
بعد البقاء لا يكون واجبا والا انقلب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي لان
فناءه لو كان واجبا لكان وجوده ممتنعا والانقلاب محال كما عرفت بل يكون فناؤه بعد
البقاء جائزا وح لابد وان يكون له سبب وذلك محال لان سببه اما وجودي
او عدمي ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان وجوديا فلانه اما موجب او مختار اما
الموجب فكما يقال انه يفنى لطريان الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط
بعدم الضد الاول عنه فلو علل عدم الضد بطريانه لزم الدور واما المختار فكما
يقال الله تعالى يعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يصدر عنه شيء او لم
يصدر اصلا فان صدر فتاثيره في تحصيل امر وجودي لان ما صدر عنه ما
كان ثم صدر وما لم يكن ثم حصل يكون وجوديا فح يكون هذا ايجادا لا اعداما و
اما ان لم يصدر عنه شيء اصلا فلا يكون مؤثرا وهذا ظاهر واما العدمي فكما يفنى
العرض لانتفاء شرطه لكن انتفاء شرطه باطل لان انتفاءه لا يكون واجبا والا لزم الانقلاب
كما مر بل يكون جائزا فلا بد له من سبب وهو اما وجودي او عدمي الى اخره ولزم التسلسل
فثبت انه لو صح بقاء العرض لامتنع فناؤه لكنه قد يفنى فيمتنع بقاؤه هذا هو
المشهور عندهم وفيه بحث اذ يقال لا نسلم ان يكون انقلاب من الامكان
ممكنا والا فان لم يكن فبطل اصل دعويكم ان العرض يمتنع بقاؤه لانه ح يلزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع لان امتناع البقاء هو ان يصير في الزمان الثاني والثالث و
غير ذلك ممتنعا وان كان ممكنا بطل دليلكم لانه ح جاز ان يصير فناؤه واجبا فلا
يكون ممكنا فلا يحتاج الى السبب وايضا الفناء عدمي وانتم ذهبتم الى ان العدمي لا
يحتاج الى علة ولم قلتم ان تاثير الموجب بطريق طريان الضد لم لا يجوز ان يكون بطريق
الاعدام من غير ورود الضد ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون السبب طريان الضد
على مجاور محل العرض كما في ورود ساير الاضداد فان الحرارة ترد على الهواء المجاور
لمحل البرودة وتزيل البرودة والسواد يرد على مجاور محل البياض ويزيل البياض
وذلك غير مشروط بعدم الضد ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه لو صدر عن الفاعل شيء
كان تاثيره في تحصيل امر وجودي لم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء هو الاعدام فان
ابطال الوجود امر معقول يصدق على كل واحد منا وايضا هذا الدليل كما يدل

امتناع بقاء العرض يدل ايضا على امتناع بقاء الجوهر وذلك باطل بالاتفاق والضرورة
فكذا ما بينا كما يقال لو صح بقاء الجوهر لامتنع فناؤه لان فناءه بعد البقاء لا يكون واجبا والا
لزم الانقلاب فيكون ممكنا فلا بد له من سبب وسببه اما وجودي او عدمي الى
اخر ما ذكرتم ويلزم منه ايضا ان لا يكون العرض غير باق كما يقال العرض باق اذ لو كان غير
باق ففناؤه بعد وجوده لا يجوز ان يكون واجبا والا لزم الانقلاب فيكون ممكنا فله سبب
الى اخر ما ذكرتم **فان قلت** هذا كيف يرد عليهم لانهم ذهبوا الى امتناع البقاء وذلك
يستلزم امتناع العرض في الزمان الثاني وما بعده وامتناع العرض يستلزم وجوب
عدمه فقد سلموا صيرورة فنائه واجبا **قلت** ح ظهر فساد مذهبهم لكونه
مستلزما للانقلاب الممتنع ويلزم ايضا ان لا يبقى العقود مثل الايمان والبيع والنكاح
والعتاق وغير ذلك لكونها اعراضا وذلك واضح البطلان قالوا انها بمنزلة الاعيان
في الشرع فجاز البقاء عليها وهذا دعوى بلا دليل على انها ان كانت اعراضا يمتنع بقاؤها
والا فتقض دليلهم وان لم تكن اعراضا جاز قيامها بذواتها وذلك محال وانهم لم يقولوا بتعاقب
الامثال فيها لانها يجب ان تكون باقية الى الابد واحتجوا على جواز بقائها بانها كانت ممكنة
في الزمان الاول والا لما وجدت فتكون كذلك في الزمان الثاني والثالث والا لزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع وهو محال واعترضوا على هذا بالحركة والزمان والصوت فانها
ممكنة في الزمان الاول وممتنعة في الزمان الثاني والثالث وغيرهما والجواب ان
الموجود من الحركة ليس الا توسط الجسم بين المبداء والمنتهى وذلك جاز بقاؤه
بان ينقطع الحركة ويبقى توسط معين مدة وكذا الموجود من الزمان ليس الا الان والحد
وجاز استقراره بان يصير حالة مستقرة وكذا الصوت لا يمتنع امتداده و
الحق ما ذكر في الكتاب انهم ان عنوا بامتناع بقاء العرض امتناع بقائه بدون مبقيه
فذلك حق قد بيناه في صحيفة العلة والمعلول لكن ذلك لا يختص بالاعراض بل
الجواهر كذلك وان عنوا به انه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني فلا يعقل فيه ولا نقل ايضا
قال الفصل السادس الى الجزء **اقول** اتفق العقلاء على ان العرض ا
الواحد لا يمكن ان يحل في محلين بان يكون حالا في هذا وفي ذلك ايضا خلافا لابي هاشم
من المعتزلة فانه زعم ان التاليف عرض واحد حال في محلين وهما المتلاصقان ووافقنا
على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وزعم جمع من قدماء الفلاسفة ان الاضافة
عرض قائم بمحلين او اكثر كالجوار فانه عرض قائم بالجيران والقرب عرض قائم بالقريبين
وكالاخوة القائمة بالاخوين لنا ان العقل يشهد بديهة ان الموجود الواحد المعين في
حالة واحدة يمتنع ان يكون في موضعين سواء كان جوهرا او عرضا **فان قلت**
النقطة التي هي الفصل المشترك بين خطين قائمة بهما ضرورة فكيف ادعيتم
استحالة البديهة **قلت** لكل من الخطين طرف هو نقطة فاذا ماس

الطرفان تلاقت السطحان فيتوهم انهما واحدة وليس كذلك واحتج ابو هاشم
بان صعوبة تفكك اجزاء الجسم لابد لها من علة وهي التاليف فيجب ان يقوم التاليف
بجزئين اذ لو قام بالجسم لوجب الانحلال تفكك الاجزاء منه ويكفي في تالف اجزاء الجسم بالف جزئين
فلا يحتاج الى قيامه باكثر من جزئين وجوابه ان صعوبة التفكك لا يحتاج الى قيام التاليف
بكل واحد منهما على حدة بل يكفي قيامه بمجموعهما وجواز هذا الجار لذلك غير جوازه كل بهذا
وجواز كل قايم به وعلى هذا القرب والاخوة وغير ذلك **قال** القسم الثالث في
الجواهر الخ **اقول** لما فرغ من الحاق العراض شرع في الحاق الجواهر وفي هذا
القسم صحيفتان لان الجواهر اما جسماني اى مادى او روحاني اى مجرد عن المادة وهذه
القسمة على راى الحكماء واما على راى المليين فالجوهر هو الجسم والجزء الذى لا يتجزى و
كل منهما اما جسماني اى كثيف كالارض واجزائها وروحاني اى لطيف مؤثر تماثير الجسمانيا
كالملائكة والجن ثم قال تفريعا على قول الحكماء الصحيفة الاولى في الجواهر الجسمانية وهي الجسم
واجزاؤه وفيها فصول الفصل الاول في تعريف الجسم وفي اختلاف المذاهب
في تحقق ذاته في نفسها عرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلثة اى الطول والعرض
والعمق وقال اهل السنة الجسم عندهم هو متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب
من جوهرين فردين جسما عندهم وقال المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه
لا يحصل باقل من ثمانية اجزاء اربعة لتحصيل الطول والعرض والعمق وقال
الكعبي من المعتزلة انه تحصل لاربعة جواهر بان يكون ثلثة كمثلث ورابعها فوقه
في الوسط لتحصل بخطوط ذا اربعة سطوح مثلثات يعني يحصل جسم يحيط به
اربعة سطوح كل منها مثلث ثم اختلف اهل العالم في تحقق ذاته في نفسها على مذاهب
انحصرت في ستة وذلك لان الجسم في نفس الامر اما ان يكون ذا مفاصل ه
بالفعل او لا يكون والاول ينقسم الى الاربعة اقسام والثاني الى قسمين فينحصر في ستة
اما الاول فلانه اما ان يكون تالفه من اجزاء لا يتجزى او لا يكون والاول اما الاجزاء متناهية
او من اجزاء غير متناهية والثاني اما من اجسام صغار او لا فهذه اربع الاول وهو
ان يكون مؤلفا من اجزاء لا يتجزى متناهية مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء
المتقدمين والثاني وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية منسوب الى النظام
من قدماء المعتزلة والثالث وهو ان يكون [illegible]با من اجسام صغار مذهب ذيمقراطيس
من قدماء الطبيعيين لانه زعم انها اجسام [illegible]غار لا تقبل القسمة لصغرها والرابع وهو
ان يكون مركبا من غير اجزاء وغير اجسام صغار مذهب قوم من الاقدمين الذين زعموا
انها خطوط واما الثاني وهو ان لا يكون مفاصله بالفعل بل يكون شيئا في الحس والحقيقة
قسمان لانه لا يخلو من ان يكون انقساماته الممكنة متناهية او غير متناهية والاول
تنسب الى محمد شهرستاني ومذهب الحكماء ان الجسم مركب من

الهيولى والصورة والثاني مذهب جمهور الفلاسفة المتاخرين المنكرين للجزء الذى لا
يتجزى وانما قال في القسم الثاني وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية انه ه
منسوب الى النظام ولم يقل انه مذهب النظام لانه ما صرح بهذا المذهب لكنه لزم من قوله
وذلك لانه ذهب الى ان الانقسامات الممكنة للجسم غير متناهية وان الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلزم من ذلك ان يكون الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وذلك
لان المفاصل الممكنة الغير المتناهية لما كانت حاصلة بالفعل لثالث بالضرورة فما
يكون بين كل مفصلين متتالين يمتنع ان يكون منقسما والا كان منقسما بالفعل لما ذهب الى ان
الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل ح يلزم مفصل آخر بين المفصلين المتتاليين ه
فلا يكون المتتاليان متتاليين هذا خلف واذا لم يكن ما بين كل من المفصلين منقسما يلزم كونه
جزءا لا يتجزى فكانه ذهب الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى غير متناهية لما لزم من قوله
واما المذهب الخامس فانما قيل انه ينسب الى محمد شهرستاني لانه ما علم اختصاصه به
بل المعلوم انتسابه به **قال** الفصل الثاني الخ **اقول** اختلفوا في وجود الجزء
الذى لا يتجزى فانكره جمهور الفلاسفة المتاخرين واثبته المتكلمون وقوم من قدماء
الفلاسفة والمراد بالجزء الذى لا يتجزى متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم والفرض
والمراد بالفك التفصيل سواء كان بالكسر او بالدق او غير ذلك والقطع هو التفصيل بنفوذ
جسم آخر فيه والقسمة بالوهم ان تخترع القوة الوهمية وتجد منفصلة و
القسمة بالفرض ما يكون بفرض العقل كما يتصور ان جانبه هذا غير جانبه الآخر فيكون
منقسما واحتجت الفلاسفة على نفيه بوجوه الاول لو كان الجزء الذى لا يتجزى متحققا
وفرضنا ثلثة اجزاء متماسة متتالية يلقى الجزء الاوسط بكل من الطرفين بغير ما يلقى به
الجزء الآخر فيكون فيه شيئان فهو منقسم ويلزم ايضا تجزية الطرفين لانهما مثل الوسط
في المقدار لان الاجزاء التي لا يتجزى لا يكون بعضها اعظم من البعض والا لزم انقسام الاعظم
والجواب ان الملاقاة انما تكون بالنهاية بالضرورة والنهاية عرض قايم بالمتناهي فيلزم ان ه
يكون للجزء الاوسط نهايتان لا اجزاء فلا يلزم الانقسام وايضا ما ذكروه منقوض بالفصول ه
المشتركة من النقطة والخط والسطح فان النقطة مشتركة بين الخطين والخط بين
السطحين والسطح بين الجسمين والفصل المشترك له ملاقاة مع المشتركين فيلزم كون
النقطة والخط والسطح منقسما وذلك [illegible]ف راى الجميع **فان قلت** محل احدى
النهايتين من الجزء غير محل الاخرى فيلزم انقسام الجزء **قلت** لا نسلم ان محل احديهما
غير محل الاخرى بل تقوم كلتاهما به من حيث [illegible] الثاني لو كان الجزء متحققا ونفرض صحيفة
مركبة من اجزاء لا يتجزى فاذا نظرنا الى تلك الصحيفة راينا احد وجهيها دون الثاني ه
فاحد الوجهين غير الآخر فلزم انقسام الاجزاء والجواب ان المرئي وغير المرئي انما هما
نهايتان كما مر فلا يلزم الانقسام الثالث اذا فرضنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا

فوق طرفيه الايمن جزء وتحت طرفيه الايسر جزء هكذا .... فاذا تحركا معاً على السويه
فلا بد من تحاذيهما من الاعلى والاسفل بان يصل الجزء الفوقاني على متصل الثانى والثالث من
الجانب وعلى التحتاني من الاسفل فيقع المتصل على سطحها وطرفاهما على وسط الثانى والثالث
ولزم انقسام الفوقاني والتحتاني والثانى والثالث والجواب لا نجوز ان يقعا على نفس المتصل
بان ينطبقا عليه لا ان يزيدا عليه وايضاً الوضع هذا انما الحاجة الى الخط المركب من اربعة اجزاء
والى حركة الفوقاني والتحتاني اذ يكفي ان يوضع جزء متصل الجزئين فتعلم انهم بصدد التعمية
والتغليط اذ فكر المقدمات الغريبة قد تدهش العقل وتحير الخيال فيعزان عن الوقوف على
الخطاء الرابع نفرض لجر الرحى طوقان عظيم وصغير فاذا اقطع العظيم جزءاً من اجزاء لا يتجزى
فالصغير اما ان يتحرك جزءاً ايضاً او اقل من جزء او اعظم او لا يتحرك شيئاً اصلاً ولا سبيل
الى شيء منها اما اذا تحرك جزءاً او اعظم لزم المحال اذ حركة العظيم اسرع ضرورة لانه
يتحرك مسافة اطول من مسافة الصغير باضعاف مضاعفة وان قطع اقل من جزء فقد وجد
شيء اقل من الجزء فيلزم انقسام الجزء وان لم يتحرك شيئاً اصلاً لزم تفكك الرحى لانه حينئذ يتحرك بعضه
دون البعض لزم التفكك ضرورة ولو كان كذلك لوجب تفكك الرحى عند الحركة والمشاهدة
تكذبه والجواب لا نسلم ان الطوق العظيم يمكن ان يتحرك جزءاً وذلك لان الحركة تستدعي
امتداداً والجزء لا امتداد له فان قلت الحركة يمكن على جزء ومتصل فلو تحرك
الطوق العظيم جزءاً او متصلاً بان ينتقل من الجزء الى المتصل او بالعكس فلا صغير لا
يتحرك مثله ولا اكبر كما مر بل اما اصغر او لا يتحرك شيئاً اصلاً فان تحرك جزءاً فلزم المحال كما ذكرتم
ان الحركة تستدعي امتداداً وبطل ما منعتم ان الحركة لا يمكن على جزء وان تحرك اقل من جزء
فقد لزم المطلوب وان لم يتحرك اصلاً لزم التفكك قلت الحركة المستديرة يتضمن
التواتر لما اجزاء الجسم على انفسها دون المستقيمة والدورة المحيط اقرب الى الاستقامة
من المحاط فلا التواتر في حركة المحاط يكون اشد فجاز ان يكون مع اقل حركة المحيط التواتر منها لا حركة
مكانية فلزم قسم آخر وهذا البحث بحيث كانه الخامس لو وجد الجزء الذي لا يتجزى
لكان متناهياً ضرورة فله حد اما حد واحد كما هو للكرة او حدود كما يكون للمكعب والطبلي
وغير ذلك والثاني هو المضلع وكل مضلع يكون قابلاً للقسمة لان ضلعه غيره والاول
وهو ان يكون له حد واحد هو الكرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض
حصل بينها فرج اصغر منها لان سعة الفرجة لا يمكن ان يكون بقدر
قطر شيء من الثلث اذ لا يمكن التلاقي بينها في قطر اصلاً واذا لم يكن سعة الفرجة
بقدر قطر يكون الفرجة اصغر من الكرة فحصل شيء اصغر من الجزء الذي لا يتجزى فيلزم
انقسامه والجواب ان ذلك انما يصح في الكرات الجسمية لانها اذا تلاقت
يحصل مثلثات من كل ثلث اكر زواياها عند نقطة المماسة ويبقى اوساط المثلثات
خالية واما في الاجزاء فذلك ممتنع اذ لا بعد بين المماسات من كل جزء من امتداد ليصير

ايضا

المثلث فلا يتحقق المثلث ولا الخلو وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزى السادس ما ذكر
في الكتاب ظاهر قوله وهذا البرهان مبني على انتفاء الجزء وذلك لانه على تقدير تحققه
يصير الجزء الوسطاني ان كان زاوية آ ب مركباً من عدد فرد طرفي الخط ب ج فيصير مشتركاً بين القاعدتين
القاعدتين لان ضلع ب ج مشترك بين المثلثين فيكون طرفه ايضاً مشتركاً بين القاعدتين ه
فيكون طرفه مأخوذاً مع كل واحد من القاعدتين فيكون هو مع ما يتبعه مساوياً له مع ما على
يسارها فلا يلزم الانقسام السابع كل مثلث قائم الزاوية كمثلث آ ب ج وزاويته القائمة فمجذور
الضلعين المحيطين بزاويته القائمة اي مربعي الضلعين المحيطين بها وهما ه
ضلعا آ ب آ ج مجموعاً كمربع وترها وهو خط ب ج مثاله هكذا وهذا الشكل
يسمى بالعروس وقد يكون لمجذور الوتر اي لمربع الوتر جذر صحيح اي ضلع صحيح كما لو
كان احد الضلعين مثلاً ضلع آ ج ستة ومربعه
آ ب ثمانية فان مجموع مربعيهما مائة فيكون مربع ج ب
وجذر المائة عشرة فيكون الوتر وهو ج ب عشرة وقد
جذر صحيح كما لو كان كل من الضلعين ستة او ثمانية
يكون مجموع مربعيهما اثنين وسبعين وجذره اكثر من
تسعة وان كان ثمانية فمجموع مربعيهما مائة وثمانية
وهو ضلع
ايضاً مائة
لا يكون لمربع الوتر
فان كان ستة
ثمانية واقل من
وعشرون و
جذره اكثر من احد عشر واقل من اثني عشر واقع الكسر في الوتر فقد يجري الجزء والجواب
ان بيان هذا الشكل ايضاً مبني على انتفاء الجزء لانه قد ذكر في بيانه انا نخرج خط آ ب موازياً لضلع
مربع الوتر فلو كان خط آ ب مركباً من اجزاء لا تتجزى وهو مشترك بين القسمين لانه فصل
مشترك فيكون مأخوذاً مع كل من القسمين فيكون مربع الوتر مع خط آ ب مساوياً للمربعين
فيكون مربع الوتر اصغر من المربعين الثامن برهن اقليدس في المقالة الاولى ان السطوح
المتوازية الاضلاع كسطحي آ ه ج و ب ج على قاعدة واحدة كقاعدة ب ج وفيما بين خطوط ه
باعيانها كخطي آ ب و ج متوازية لانها متوازيان متساوية اي السطوح المذكورة متساوية
وانه يوجب انتفاء الجزء لانا اذا فرضنا احد السطحين كسطح آ ه ج مثلاً من اربعة اجزاء
في اربعة كان المجموع ستة عشر ونفرض طول الآخر من المشرق الى المغرب فيكون مجموع
اجزاء الآخر مع كثرته اذ هو من المشرق الى المغرب مساوياً للستة عشر وهي بديهي ه
الاستحالة والجواب ان ذلك ايضاً مبني على انتفاء الجزء لانه على تقدير تحققه
يكون غاية صغر الزاوية ان يكون جزءاً واحداً فيكون الحادة الحاصلة من ضلع السطح
المنحرف وهو ه ج والقاعدة وهي ب ج اذا كانت في غاية الصغر جزءاً واحداً
والحادة هي زاوية ه ج ولا خفاء انه كلما ازداد الضعفان
من زاوية ه يصير البعد بين الخطين اكثر فاذا
وصل ضلع المنحرف اي ه ج الى ضلع المربع يكون البعد بينه وبين القاعدة اكثر

من جزء واقله ان يكون جزئين واذا وصل بهذا المقدار من البعد من زاوية ج الى
نصف ضلع المربع فلا يخفى انه زاد ابعد من ضلع المربع بتربيع من هذا الشيء الى الخط اب فلا
يجوز فجانبه الكثر من ذلك فلا يمكن تصوره من المشرق الى المغرب واما على تقدير انتفاء الجزء فيجوز
ان يكون ذاهبا من المشرق الى المغرب ويكون مقداره كمقدار المربع لانه على تقدير انتفاء
الجزء ينقسم كل سطح فرض الى غير النهاية فتقدر خطا له يصل من المشرق الى المغرب لانه
بين اقليدس في المقالة الثانية انه يمكن ان ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب كله في القسم
الاصغر كمربع القسم الاطول فلو كان الجزء متحققا وفرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء فاذا
قسم ذلك الخط على الصحة كان احد قسميه اثنين والآخر واحدا وضرب الكل في الواحد
ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على الصحة يعني يكون احد قسميه
اقل من الاثنين والآخر اكثر من واحد ويلزم تجزي الجزء والجواب ان هذا ايضا مبني على انتفاء الجزء
لانه يستعمل في بيانه تنصيف الخط وشكل العروس وقد عرفت ان كليهما مبني على انتفاء الجزء
العاشر لو كان الجزء الذي لا يتجزى متحققا وفرضنا زاوية قائمة كل من ضلعيها جزئين هكذا
٥٥ فان كان وتر القائمة ايضا جزئين كان وتر القائمة كوتر الحادة وذلك محال لان وتر
الزاوية العظمى يكون اكبر من وتر الزاوية الصغرى بينه اقليدس وان كان ثلاثة اجزاء
كان احد اضلاع المثلث كالضلعين الباقيين وذلك بديهي الاستحالة فهو ح اقل من
ثلثة اجزاء واكثر من جزئين ولزم تجزي الجزء والجواب ان متصل الاجزاء موجود ذو وضع
لانه يمكن ان يشار اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان لم يكن فهو مساو للجزء وان كان
فاقله جزئان وح لم لا يجوز ان يكون البعض منقسما دون البعض فجاز ان يكون عدة اجزاء من اطول
مثل عدة اجزاء الاقصر فجاز ان يكون الوتر جزئين ومع ذلك يكون اطول من كل من الضلعين و
جاز ان يكون ثلثة واقصر من مجموع الضلعين وذلك لان كل مربع يكون من اجزاء لا يتجزى
يكون عدة اجزاء القطر لعدة اجزاء الضلع مع كون القطر اطول وهذا اصل الدلايل التي بنيت بتنصيف
الخط وشكل العروس وذات وسط وطرفين فهذه هي اقوى الدلايل المذكورة من جهة الفلاسفة
والشبهة التي اوردناها عليها غير الشبهتين الاوليين وهما الملاقاة والاتصال لم لا يجوز
ان يكون بالنهاية واحتجوا مثبتو الجزء بوجوه الاول لا بد وان يكون شيء من الحركة حاصلا
في الزمان الحاضر والا يلزم ان لا يكون للحركة متحققة في الخارج اصلا لانه اذا لم يكن شيء
منها في الزمان الحاضر لم يكن في الماضي ولا في المستقبل لان الماضي حالات قد مضت
والمستقبل حالات آتية فلو لم يكن في الحال شيء لما كان في الماضي والمستقبل شيء
ويلزم انتفاء الحركة بالكلية واذا كان شيء من الحركة حاصلا في الزمان الحاضر يلزم ان لا يكون
ذلك الشيء منقسما والا لما كان حاضرا لانه ح يكون بعضه سابقا على البعض لان
اجزاء الحركة لا توجد معا واذا كان بعضه سابقا على البعض لم توجد في الحال بمجموعه
بل ببعضه واذا لم يكن منقسما يلزم تحقق الجزء في المسافة لان الحركة منطبقة على المسافة

ففي مقابلة كل جزء منها جزء من المسافة غير منقسم والجواب ما مر في فصل الحركة
انكم ان اردتم بالقسمة القسمة الوهمية سلمنا انه منقسم قوله ح يلزم ان
لا يكون الحاضر حاضرا قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كانت القسمة فكية وان اردتم القسمة
الفكية سلمنا انه غير منقسم لكن لا نسلم تحقق الجزء وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن منقسما بالوهم
الثاني اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو فموضع الملاقاة من الكرة يلزم ان
يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما لكان على سطح الكرة خط مستقيم لان ذلك الموضع
منطبق على سطح مستو فلو كان منقسما يلزم تحقق الخط على ظاهرها فيلزم ان يكون الكرة مضلعة
هذا خلف واذا كان موضع الملاقاة غير منقسم فقد وجد الجزء فاذا ادرنا الكرة
على سطح وزالت تلك الملاقاة وحصلت الملاقاة بنقطة اخرى متصلة بالنقطة
الاولى حصل جزء آخر وعلى هذا ان تم دورتها وحصلت دائرة على ظاهر تلك الكرة لزم
تركب تلك الدائرة من اجزاء لا يتجزى واذا كان الخط مركبا من اجزاء لا يتجزى كان السطح
مركبا من الخطوط والجسم من السطوح لانه اذا تركب الخط من اجزاء لا يتجزى فيحصل
من اجتماع خطين سطح ومن اجتماع سطحين جسم وح يلزم تركب الكل من اجزاء لا
يتجزى فان قلت سلمنا ان موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم لكن لم لا يجوز ان
يكون منقسما بالوهم والفرض وح لا يلزم الجزء قلت القسمة باي وجه كان لا بد
وان يكون فيه جزآن في نفس الامر والا لما كان الوهم والفرض صادقا وح يلزم الخط في
نفس الامر فان قلت لا نسلم امكان الكرة الحقيقية وهي ان لا يكون على ظاهرها خط
مستقيم او سطح مستو اصلا لانه ح يكون مضلعا لا كرة ولا نسلم امكان السطح المستوي
بحيث لا يكون فيه خشونة ولا نسلم ان بين كل نقطتين ليس خطا قلت الكرة مما تقتضيه
طبيعة البسيط كالماء والهواء والبسيط موجود فكيف يكون وجود الكرة ممتنعا و
السطح المستوي ممكن وهو ان لا يكون فيه خشونة اصلا اذ لو كان كل سطح خشنا لزم تعاقب
اجسام غير متناهية في قدر محدود وذلك لان الخشونة للزاوية الجسمية والزاوية
لا بد لها من سطح او سطوح فمن تلك السطوح ان وجد مستو فقد حصل المرام وان لم
يوجد فيكون لخشونته اخرى وعلى هذا ولزم التعاقب فان قلت سلمنا امكان
الكرة والسطح لكن امكانهما لا يوجب امكان الجزء وانتم في بيان تحققه قلت
لما وجب تركب المقادير من اجزاء لا يتجزى على تقدير وقوع هذا الممكن في نفسها لانه
نشأ من هذا التقدير وجب ان يكون في نفس الامر كذلك اذ لو لم يكن كذلك وقد لزم
على تقدير هذا الممكن فيلزم ان يكون التقدير الممكن مستلزما لانقلاب ما هو ممتنع او ليس
بواجب واجبا وهو محال اذ التقدير الممكن لا يستلزم محالا ونقول الدعوى
هنا بطلان مذهبكم وجواز الجزء مفيد لهذا الغرض وليس بين كل نقطتين خط لان
الملاقاة آنية فبين آن الملاقاة الاولى وآن الملاقاة الثانية يمتنع ان يكون زماني

وايضا لكانت الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى او لا تكون ملاقية لشيء من السطح والاقسام باسرها باطلة اذ الكرة على التقادير الثلثة الاول يلزم ان لا تكون بين الملاقاتين لانها ان كانت في الملاقاة الاولى او الثانية فظاهر لانها ح لا تكون بينهما وان كانت في ملاقاة اخرى فايضا لا تكون بين الملاقاتين مطلقا بل في الملاقاة الثانية وعلى التقدير الرابع وهو ان لا تكون ملاقية للسطح و ح يلزم ان تكون منفصلة عن السطح والمقدر خلافه اذ التقدير انها على السطح اذا لم يكن بين الآنين زمان تتالى الآنات ويلزم منه تتالى النقاط لكون الزمان والحركة و المسافة متطابقة الثالث اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى انتهى الى الحجم ما بين بطرفيه كلية الخط وطرف الخط نقطة فالخط المتحرك عليه مركب من نقط متتالية ويلزم منه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فان قلت لا نسلم وجود الخط بدون محله وهو السطح و ح لا يلزم وجود النقطة بالفعل قلت اذا كان الخط موجودا كان طرفه موجودا سواء كان مع غيره او منفردا الرابع النقطة شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم تكن مستقلة بذاتها فكان محلها غير منقسم اذ لو كان محلها منقسما لزم انقسامها لان الحال ينقسم بانقسام المحل ضرورة و ح يلزم الجزء فان قلت لا نسلم تحقق النقطة في الخارج بل وجودها فيه هنا قلت النقطة طرف الخط الموجود بالفعل وطرف الموجود بالفعل موجود وايضا لو لم يكن طرفه موجودا لكان غير متناه والكلام في الخط المتناهي وههنا بحث وهو ان محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه لا الجسم فلا يلزم تحقق الجزء في الجسم الخامس لو لم يكن الجزء موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية و ح لما امكن قطعه في زمان متناه واللازم باطل اتفاقا ولما لحق السريع البطيء لكون ما بينهما مركبا من اجزاء غير متناهية واجابت الفلاسفة بان هذا انما يلزم ان لو كانت الاجزاء الغير المتناهية موجودة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا قلنا اذا كانت الانقسامات ممكنة الى غير النهاية كانت الاقسام حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام الشيء انما يمكن اذا كان احد نصفيه مغايرا للآخر في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك لما امكن الانقسام ضرورة واذا ثبتت المغايرة في نفس الامر ثبت التعدد في نفس الامر ولزم كونها حاصلة بالفعل اذ لا نعني بكونها حاصلة بالفعل الا [illegible] منفكة هذا الجواب مخصوص بهذا الكتاب واجاب عنه المتكلمون بان [illegible] الخط المتحرك على الجسم يلقى ابدا من المتحرك عليه شيئا غير ما يلقيه قبل [illegible] ثبتت المغايرة ثبت التعدد فكما واستدل اهل السنة على تحقق الجزء بانه لو لم يكن متحققا يلزم ان يكون كل جسم منقسما الى غير النهاية فيلزم ان يكون اجزاء الخردلة كاجزاء الجبل وهو محال وللخصم ان يقول ان اردتم بقولكم يلزم ان يكون اجزاء الخردلة كاجزاء الجبل ان يكون كلاهما غير

متناه فذلك مسلم ومذهب لنا فلم قلتم انه محال وان اردتم به ان اجزاءها كاجزائه في العدد فلا نسلم لزوم هذا لان الجبل لما كان اضعافا مضاعفة للخردلة كانت اجزاؤه ايضا كذلك بالنسبة الى اجزائها فمن اين لزم المساواة هذا تقرير اقوال الفريقين ح ما سنح لنا والحق ان الجزء الذي لا يتجزى موجود لان تجزية الجسم لا تخلو من ان تنتهي الى جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا او لا تنتهي فان انتهت فقد وجد الجزء لانه ح لا يمكنه الانقسام وان لم تنته بل يوجد لكل جزء امتداد ولنصفه ونصف نصفه وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لكل منها امتداد ولا شك ان انضمام امتدادات غير متناهية يوجب امتدادا غير متناه لان انضمام كل امتداد يوجب زيادة على ما قبله فاذا كانت الزيادات غير متناهية كان الحاصل ايضا غير متناه فيلزم ان يكون مقدار الجسم الصغير كخردلة مثلا غير متناه وهذا محال واذا كان هذا القسم محالا تعين القسم الاول وهو ان يوجد جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا وهو الجزء فان قلت الخط المتناهي اذا زيد على نصفه نصف نصفه وعلى الحاصل نصف الزائد وعلى هذا لا يصير بعد ذلك الخط فضلا عن ان يصير غير متناه قلت لا نسلم امكان التناصف الى غير النهاية وانما يمكن ان لو لم يكن الجزء وهو عين النزاع فان قلت سلمنا انه اذا لم يكن له امتداد لا ينقسم بالفك والقطع لكن لم قلت انه لا ينقسم بالوهم والفرض و ح لا يكون جزءا قلت فرض الانقسام وتوهمه فيما ليس له امتداد في نفس الامر اصلا كاذب فلا عبرة به وذلك لان كل قسمة فرضت فهي ان كانت حقة فلا بد وان يكون هناك امتداد والا لم تتحقق الاثنينية والقسمة فيما ليس فيه امتداد اصلا يمتنع ان تتحقق فيه القسمة وهذا مما يسلمه الخصم لما يجيء في بحث الهيولى انهم قالوا ان القسمة الوهمية او الفرضية توجب اثنينية كيف وهذا ضروري ويمكننا ان نستدل على تحقق الجزء بوجوه اخر فالاول قد بينا في بحث الزمان ان الزمان عبارة عن آنات متتالية سابقا واذا كان الزمان آنات متتالية يلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان منطبق على الحركة والحركة على المسافة فلو تركب واحد منها من اجزاء لا منقسمة لزم تركب الآخرين ايضا منها فلو كان الزمان من الآنات وهي غير منقسمة يلزم ان تكون الحركة والمسافة ايضا كذلك ولزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو المطلوب الثاني اذا ماس خط طرف خط آخر ثم فرضنا حركته حتى زالت المماسة وحصل التقاطع معه فلا بد من نقطة هي اول نقطة التقاطع وهذا ضروري لان التقاطع لما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من اول و ح يكون القدر المفصول من الخط غير منقسم والا كان التقاطع على قسم قبل اول التقاطع هذا خلف فتحقق الجزء الثالث بين اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة ان الزاوية

الحاصلة من العمود الخارج كعمود ب من طرف قطر الدائرة وهو قطر آب و
الخط المحيط اصغر الزوايا الحاصلة بين العمود والقطر فلا يمكن اقل منهما وقد تحقق
الجزء والحق ان تحقق الجزء ضروري والا يلزم انقسام راس ابرة مثلا الى اقسام غير متناهية
كل قسم منها ينقسم الى غير النهاية وهذا بديهي الاستحالة هذا غاية تقرير الحق وتبيين
الصدق في هذا المطلوب والحمد لله رب العالمين **قال** الفصل الثالث الى آخره

اقول الهيولى على الاطلاق هي محل الصورة الجوهرية وهي اربعة اقسام الهيولى
الاولى وهي جوهر غير جسم محل للمتصل بذاته والهيولى الثانية وهي جسم قام به
صورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية والهيولى الثالثة وهي الاجسام مع
صورها النوعية التي صارت محلا لصور اخر كالخشب لصورة السرير والطين لصورة
الكوز والهيولى الرابعة هي ان يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة كالاعضاء لصورة
البدن واجزاء البيت لصورته والهيولى الاولى جزء الجسم من حيث هو الجسم و
الثانية والرابعة فالجسم جزء لهما ثم اختلفوا في الهيولى الاولى فذهب من نفى الجزء
الذي لا يتجزى وهو جمهور الفلاسفة الى انها متحققة وقال من اثبته وهم المليون
وطايفة من الحكماء المتقدمين انها غير متحققة وتحقيق قول الفلاسفة انهم زعموا ان
في الجسم شيئا غير جسم هو محل صورة الجسم التي هي المتصل بذاته نسبته اليها
نسبة التراب الى المدر والرماد الى الخشب وقال الغزالي في المقاصد الرماد هو
هيولى الخشب والنطفة هيولى الصورة الانسانية وفيه نظر لان الرماد و
النطفة جسمانية والهيولى الاولى ليس بجسم ولانهما منفكان عن الصورة والهيولى
الاولى لا تنفك عنها باتفاق الفلاسفة كما صرحوا في كتبهم والعجب ان الغزالي ايضا صرح
بذلك في المقاصد بعد ما ذكر ذلك بقليل وقال المليون سلمنا ان في الجسم شيئا
نسبته الى صورته التي هي المتصل بذاته نسبة التراب الى المدر لكن لا نم
ان المتصل بذاته جوهر آخر مغاير الذات لذات ذلك الشيء بل هو المادة مع
اعتبار الاتصال هذا هو تحقيق راي الفريقين فهذا الخلاف بالحقيقة متمكن في ساير
اقسام الهيولى لان الكل يقولون تلك المحال وينكرون كون صورها جواهر اخر مغايرة الذات
لذات ذلك المحل وهذا المذهب الحق كما ستعلم في هذا الفصل واحتجت
الفلاسفة على تحقق الهيولى بانه لما ثبت انتفاء الجزء الذي لا يتجزى لزم تركب الجسم
من الهيولى والصورة لان كل جسم فرض فلا بد وان يوجد هناك جسم واحد
بالاتصال قابل للفصل والوصل وكلما كان كذلك كان الجسم مركبا من الهيولى و
الصورة اما الاول وهو ان كل جسم فرض فلا بد وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال
قابل للفصل والوصل فلان كل جسم وجد فلا يخلو من ان يكون واحدا بالاتصال
اي لا يكون له مفصل بالفعل او لا يكون واحدا بالاتصال فان كان واحدا بالاتصال

وهو قابل للفصل باحد وجوه القسمة كما بينا في نفي الجزء انه يمتنع عدم الانقسام فقد
حصل جسم واحد بالاتصال قابل للفصل وان لم يكن واحدا بالاتصال بل يكون ذا مفاصل
فاجزاؤه التي تكون بين مفاصله اما ان تكون غير منقسمة في شيء من الابعاد الثلثة بوجه
من وجوه القسمة او تكون منقسمة في جميع الابعاد والاول محال لما بينا في انتفاء الجزء
فتعين انها منقسمة في الابعاد الثلثة بوجه من وجوه القسمة وح وجد جسم واحد
بالاتصال قابل للفصل فثبت ان كل جسم فرض فلا بد وان يكون هناك جسم واحد با
بالاتصال قابل للفصل والوصل اما الثاني وهو انه كلما كان كذلك كان الجسم مركبا من
الهيولى والصورة فلان المتصل المحسوس في الجسم من حيث هو المتصل لا يقبل
الاتصال والانفصال بنوعه لا هو بعينه يكون موصوفا بالامرين اذ هو لا يبقى مع الانفصال
وعند عود الاتصال لا يعود لامتناع عود المعدوم بل انما يعود مثله والقابل يجب
ان يكون مع المقبول فالمتصل بذاته ليس قابلا لهما فقابلهما غيره ففي الجسم امران المتصل
بالذات وهو الصورة الجسمية وقابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى هذا هو
تقرير قول الفلاسفة بزيادة توضيح وتحقيق واعترضوا على نفيهم بانه ما لزم من
دليلكم الا القسمة الوهمية او الفرضية فلم لا يجوز ان يكون اجزاء الجسم اجساما صغارا
لا تقبل القسمة الا بالفرض والاوهام او باختلاف عرضين كما في الابلقية كما هو مذهب
ديمقراطيس واصحابه ومطلوبكم اثباتهم بالقسمة الفكية ان المتصل بذاته قابل للفصل
بالوهم والفرض وانما لا يقبل الفكية وايضا ليس كل جسم قابلا للفصل لان عندهم
الى ان محدد الجهات لا يقبل الفصل لان الفصل لا بد فيه من حركة من جانب
الى جانب فيكون الجانب والجهة متحققا به قبل المحدد فلا يكون المحدد محددا و
المحدد عندهم الفلك التاسع واجابوا عن الاول بان القسمة الفرضية او
الوهمية او غيرهما تحدث اثنينية تكون طبيعة كل واحد منهما مثل طبيعة الآخر
ومثل طبيعة الخارج منهما الموافق لها في النوع اما الاثنينية [illegible]
القسمة الحقيقية واما الموافقة فلانهما لو كانا مخالفا كان ذلك الجسم واحدا
بالاتصال بل له مفصل والتقدير بخلافه وايضا قد توجد كل الاجسام كما في
البسايط وغيرها وكذا الموافقة للخارج توجد في البسايط [illegible] في غيرها ان وجد فذاك
وان لم توجد فلا يضر [illegible] ثبت الهيولى في جسم من الاجسام ثبت
في الكل اذا كانت طبيعة كل منهما مثل طبيعة الآخر ومثل طبيعة الخارج يجوز [illegible]
بينهما ما بين الاشياء المتوافقة في الطبيعة يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين كل اثنين
آخرين فاذن يصح بين المتصلين ما يصح بينهما وبين الخارج من الانفصال وبين
المنفصلين ما يصح بين المتصلين من الاتصال فصح الانفصال بين المتصلين [illegible]
[illegible] تلك الطبيعة شخصه

وح يكون بحسب الذات قابلا للفك واجابوا عن الثاني بان طبيعة الصورة الجسمانية
في جميع الاجسام واحدة لانها المتصل بذاته وهو في جميع الاجسام بمعنى واحد فاذا
وجد في بعض الاجسام محتاجا الى المحل علم ان طبيعتها غير مستغنية عن المحل اذ لو
كانت مستغنية كان هذا لازما لذاتها حيث وجدت واذا كان محتاجا الى المحل
فحيث يوجد تكون في المحل ففي المحدد وغيره ايضا تكون كذلك وهو المطلوب هذا
ما ذكروه وفساده واضح لان مرادهم بالصورة الجسمية ان كان هو الاتصال او قابلية
الاتصال او الاستعداد الكلية سلمنا عدم قبول الانفصال والاتصال لان هذه الاشياء
لا تبقى مع الانفصال لكن لم لا يجوز ان يكون القابل محل هذه الاشياء وهو الجسم وان كان
المراد محل هذه الاشياء فلا نسلم عدم قبوله الانفصال والاتصال لما عرف ان محلها
الجسم وان كان المراد هو المحل مع اعتبار شيء منها كالمتصل اذ هو المحل مع اعتبار
الاتصال وهو الظاهر من كلامهم فعدم قبول هذا المجموع مسلم اذ المجموع من الشيء
والصفة لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه لكن لم لا يجوز ان يكون القابل ذات
المحل وهو الجسم كزيد المأخوذ مع الكتابة فانه لا يبقى المجموع مع ورود عدم الكتابة
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون زيد قابلا لعدم الكتابة وايضا فوهمهم الصورة محتاجة
الى المحل فيه فساد واضح لانها لو احتاجت الى المحل لكانت عرضا لا جوهرا واعتقادهم
انها جوهر وايضا ان لا يكون محلها هيولى بل يكون موضوعا فيبطل اعتقادهم في الهيولى والصورة
وبعضهم اراد دفع هذا الاعتراض فقال الصورة تحتاج في تعينها الى الهيولى لا في وجودها
وما علم انها تحتاج في التعين احتاجت في الوجود ايضا لان التعين لازم للوجود
والاحتياج في اللازم يستلزم الاحتياج في الملزوم واذا لم تكن محتاجا الى المحل فلا يتم
دليلهم ويرد عليهم المحدد وغيره من الاجسام وايضا يرد على حجتهم ان يقال لم لا يكفي
ان يقال ان المتصل بذاته غير قابل للفصل فيكون شيء آخر قابلا له ولا نسلم انه
ليس بقابل للفصل والوصل اما الوصل فظاهر لانه ماخوذ معه واما الفصل
فلذلك لان المتصل بذاته ذو مقدار لذاته وما هو كذلك يكون قابلا للفصل
اذ المقدار من حيث هو قابل للفصل قوله لانه لا يبقى مع الفصل قلنا
عدم بقائه لا يوجب كونه غير قابل له وانما يوجب ان لو كان الفصل وجوديا اما اذا
كان عدميا فلا وذلك لان الممكن قابل للعدم مع انه لا يبقى مع العدم وايضا لو كان
الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكان مركبا من جسمين ويلزم تركب الجسم
من امور غير متناهية وانما قلنا انه يلزم تركبه من جسمين لان الصورة لكونها
ذاهبة في الجهات والهيولى لكونها حاملة لها كلتاهما منقسمة في الابعاد مشار
اليها بالحس وما هو كذلك فهو جسم فالهيولى والصورة جسمان فلو كان الجسم
مركبا من الهيولى والصورة يلزم تركبه من جسمين آخرين ولزم اللاتناهي لحق

يلزم

ان حقيقة الجسم هي المادة المتصلة الاجزاء فقط اذ يكفي في تحقق ذات الجسم
هذا المقدار **قال الفصل الرابع الى آخره اقول** قد مر في صدر الكتاب
ان الصورة النوعية هي الجوهر الحال الذي يكون مبدأ لآثار النوع واستدلوا على
تحققها بانا نجد الاجسام مختلفة في قبول الاعراض وحصول الاعراض فان بعضها
حارة وبعضها باردة وبعضها يابسة وبعضها رطبة وبعضها يقبل اشياء دون
البعض الآخر فان الارض لا تقبل صفة السماء ولا السماء صفة الارض وكذلك غيرهما
من الاجسام مختلفة في هذه المعاني وجب ايضا اختلافها في معاني اخر والا لزم
الترجح بلا مرجح وتلك المعاني لا يجوز ان تكون اعراضا والا احتاجت الى معاني اخر و
تسلسل بل تكون جواهر وتلك الجواهر تكون غير الصور الجسمية لانها مشتركة بين جميع
الاجسام فلا تكون موجبة للمختصات من الاعراض فقد وجدت في الاجسام جواهر
اخر مبدأ للآثار المختصة وهي الصور النوعية هذا ما ذكروه وفيه بحث اذ
اختلاف الاجسام بالصور النوعية ايضا يوجب اختلافها بصور اخر والا يلزم
الترجح بلا مرجح كما ذكروا بعينه **فان قلت** اختلاف الاجسام بالصور النوعية
انما يكون بسبب اختلاف الصور السابقة المعدة لقبول الصور اللاحقة كما ان
حصول الصورة الهوائية يجعله قابلا للصورة المائية وبالعكس واختلاف
الافلاك بالصور النوعية انما يكون بسبب اختلاف موادها بالماهية هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان اختلاف الاجسام بالصور النوعية للصور
السابقة يلزم ان يكون اختلاف الافلاك بالصور النوعية اذ لكل منها طبيعة
وخاصية اخرى وحيز طبيعي لصور سابقة على تلك الصور ويلزم جواز الكون و
الفساد على الافلاك بخلع صورة واكتساء صورة وهذا محال عندهم فاجاب
ان اختلاف الافلاك بالصور النوعية لاختلافها بالمواد ماهية **قلت** ح
لم لا يجوز ان يكون مثل ذلك في الكيفيات بان تكون الكيفيات السابقة معدة
للجسم لقبول كيفيات لاحقة فلا يحتاج ح الى الصور النوعية كما تكون الحرارة
العارضة موجبة مثلا لحصول الصفة الهوائية من الرقة والخفة ونحوهما
بالحرارة والبرودة العارضة لصفة المائية والظاهر ان الماء انما يصير هواء
بالحرارة الموجبة لتلك الصفات و[illegible] ايضا بذلك اذا اشتدت
الحرارة واليبوسة والخفة كما يصير هو [illegible] بالنار بالخاج النفخ وبالعكس اذا
حصلت البرودة ولزمت الكثافة و[illegible] ينتقل الى ان ينزل الى التراب فلا حاجة
الى شيء آخر وهذا ظاهر بين يعرفه كل منصف غير متقلد **قال الصحيفة**
الثانية الى آخره اقول قد مر ان مراد الفلاسفة بالجواهر الروحانية
الجواهر المجردة عن المادة ومراد المليين بها الاجسام اللطيفة النورانية الموزعة

آثاراً عجيبة ومن جملتها النفس الانسانية وعرفوها بانها ما يشير اليه كل واحد بقوله
انا حيث انا فعلت كذا او انا قلت كذا والقسمة العقلية منحصرة في انها اما ان تكون
جسما او حالا في الجسم او لا هذا ولا ذاك او مركبا من هذه الاقسام بان تكون مركبا
من جسم وجسماني او من جسم ومجرد او جسماني ومجرد لكن المشهور بين الناس انما هو
الثلثة الاول فان كان جسما فاما ان تكون هذا الهيكل المحسوس او جسما داخلا فيه
والاول مال اليه كثير من المتكلمين وضعفه بين لان انا شيء واحد بعينه باق من
اول العمر الى آخره لان كل احد يعلم بالبديهة انه الذي كان طفلا ثم صار شابا ثم شيخا
والهيكل دايما في التبدل والتحلل خارجا وداخلا لان اجزاءه الخارجية والداخلة
دايما في التبدل والتحلل فالهيكل كل يوم بل كل ساعة غير الذي كان قبله وبعده
مع اتحاد انا نحو غيره وان كان جسما داخلا في هذا الهيكل المحسوس ففيه عشرة
اقوال قوله لكونها مركبة من موجبتين لانهم قالوا الذا موصوف بتلك الصفة
والنفس ايضا موصوفة بها نحو هي وقد علم ان الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف
مقدمتيه بالكيف قوله والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب ه و
الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم وكيفياتها الكيفيات الاربع من
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فان الدم حار رطب والصفراء حار
يابس والسوداء بارد يابس والبلغم بارد رطب وكمياتها مقاديرها وزعموا ان
ان الاخلاط الاربعة مع كيفيات معينة وكميات مخصوصة هي النفس قوله
اذ الدوران لا يفيد اليقين لان الشيء قد يدور مع الشرط والجزء المساوي واللازم
المساوي فلا يفيد تعيين المدار الشرايين جمع شريان بفتح الشين وكسرها وهي العروق
النابضة ومنبتها القلب الروح جسم بخاري لطيف يقتضي الحس والحركة ثم
الاجزاء الاصلية ما يكون عند حصول الحيوة للبدن لانه اول الحالة الانسانية و
هي باقية من اول العمر الى آخره كما ان الانسانية ايضا كذلك ولا يرد عليها التبدل
والتحلل وفيه نظر اذ لا نسلم انها باقية من اول العمر الى آخره لانها مثل الاجزاء
التي بعد حصول الحيوة [illegible] كل منهما غذائية حاصلة بعد ما لم تكن اذ النطفة ه
للقوة النباتية التي [illegible] تغتذى الى ان يحصل البدن والاعضاء ويحصل
له الحيوة والمزاج كيفية متوسطة [بين] الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
قولهم انه صفة الحيوة وما يتبعها [من] التخطيط هو ظهور الاجزاء عضاء قولهم
انه تناسب الاركان اي النسبة الواقعة بين الاركان في الكيفيات والكميات
واحتجت الفلاسفة على تجرد النفس بوجوه كثيرة اقواها ما ذكر في الكتاب
فالاول ان الانسان بالرياضة وترك [الل]ذات البدنية يصير بحيث يخبر غيبا
عن الغايب مكانا كما يخبران في [المكان] الفلاني كذا وكذا او زمانا كما يخبران

في الزمان الفلاني يكون كذا وكذا ويقوى على افعال عجيبة مثل التحريكات والحركات
السريعة بمجرد التصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل كما يكون في الجسمانيات وذلك
دليل على كونه مجردا اذ الجسم والجسماني يضعف بالرياضة ولكون الجسم والجسماني
مخصوصا بوضع معين وموضع معين انما يدرك ما يخصه ويفعل فيما له وضع مخصوص
بالقياس الى وضعه بان يكون قريبا منه او مماسا او مقابلا كما في تأثير النار والحجر وغير ذلك
مما يؤثر خاصية كالمغناطيس وغيره وهذه في كتب الحكمة ثلاث حجج جمعها ههنا ه
تحقيقا ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا عن الغذاء
فلا يضعف بالكف عنه بل يكون الغذاء سببا للكدورة فبالرياضة يصفو عن الكدورة
ولا نسلم ان ما له وضع لا يدرك الغايب فان الحس المشترك مع كونه جسمانيا قد يقبل عنده
صور الغيب عن النفس حتى تصير مشاهدة فلم لا يجوز ان يكون النفس ذات وضع ومع
ذلك تقبل صور الغيب عن الملائكة والروحانيين ولا نسلم ان الجسم والجسماني
لا يفعل في المباين فان كثيرا من الاجسام يفعل في المباين خاصية كالحجر الترلي المؤثر في
نزول الثلج والمطر وتحريك الرياح الحجة الثانية انا نتصور المعاني الكلية كتصورنا
الجسم والحيوان والتصور حصول معنى الشيء في العقل فلو كانت انفسنا مادية
لكانت تلك المعاني حاصلة في المادة والحاصل في المادة تختص بمقدار ه
مخصوص ووضع معين وما هو كذلك لا يصدق على المختلفات بالصغر والكبر فلا
تكون كليا اذ الكلي ما يصدق على الصغير والكبير فان الحيوان يصدق على البق والفيل
والجسم على الجبل والخردلة وفيه نظر لانا بينا ان التصور ليس حصول صورة الشيء
في العقل بل هو وصول النفس الى المعنى ولئن سلمنا لكن المتصور هو ذلك المعنى لا هو
مع وضعه العارض وقدره فيصدق على المختلفات الثالثة لو كانت القوة ه
العاقلة جسمانية يلزم احد الامرين المنتفيين وهو اما ان تعقل محلها دايما او لا
تعقله دايما والقسمان باطلان لان كل عضو مفروض من الخارج والداخل قد تعقله ه
القوة العاقلة وقد لا تعقله وانما قلنا ان احد الامرين لازم لانها لو عقلته فاما
ان تعقله لحصول صورته فيها او للمقارنة بمحلها اياها فان [كان] لحصول صورة ه
المعقول عند العاقل وحينئذ يلزم احد الامرين لانها لو [عقلته] لحصول الصورة يمتنع
تعقلها اياه وحينئذ يلزم ان تكون لمادة واحدة صورتان احديهما صورة المحل الحاصلة فيه
والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها
فما هو حاصل فيه يكون حاصلا فيه وان عقلته لمقارنته يلزم ان تعقله دايما
لحصول المقارنة دايما وجوابه لا نسلم ان حصول الصورتين احديهما عقلية
والاخرى مادية ممتنع في جسم واحد ايضا لا نسلم انها تعقل محلها دايما وفي كلامكم
صرحتم ان النفس لا تغفل عن ذاتها ابدا فكيف نفيتم هذا القسم قوله

كل عضو قد تعقله القوة العاقلة وقد لا تعقله قلنا سلمنا لكن لم قلتم ان النفس على
تقدير كونها جسما تكون من الاعضاء ولهم حجة اخرى اختارها الغزالي والرازي
وقوم من المتاخرين على انها اشد الحجج وهي اضعف كما نبين وتقريرها انا قد نعقل
المركبات وتصور المركب مسبوق بتصور البسائط فتكون البسائط متصورة لنا
والتصور حصول صورة الشيء في العقل وصورة البسيط بسيطة فتكون تلك
الصورة البسيطة حاصلة في انفسنا فلو كانت انفسنا جسما او جسمانية لكانت
منقسمة والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون تلك الصورة منقسمة
وقد بينا انها بسيطة هذا خلف والجواب لا نسلم ان التصور هو حصول صورة
الشيء في النفس بل هو عبارة عن وصول النفس الى المعنى كما بينا قبل لئن سلمنا لكن
لا نسلم انقسام الحال بانقسام المحل فان النقطة والوحدة موجودتان في الجسم
ولا يلزم من انقسام المحل انقسامهما وانما يلزم انقسام الحال بانقسام المحل اذا كان
الحلول حلول السريان كحلول السواد في المحل ويلزم من هذا الدليل ان تكون النفس
جسما او جسمانية لانها قد تعقل المركب كما قلتم انها قد تعقل المركبات فتكون صورة المركب
حالة فيها وصورة المركب مركبة فيلزم ان يكون محلها ايضا مركبا لان المركب يمتنع ان
يحل في البسيط وهو ضروري سالم عن المنع الذي يرد عليكم من ان البسيط جاز ان
يحل في المركب كالنقطة والوحدة فعلم ان هذه الحجة دلالتها على كون النفس جسما او
جسمانية اقوى من دلالتها على كونها مجردة واحتج القائلون بكونها جسما من وجهين
الاول ان مدرك الجزئيات البدن فمدرك الكليات ايضا البدن وليس المراد بالنفس
سوى ما يدرك الكليات منا فالبدن او ما فيه هو النفس اما ان مدرك الجزئيات
هو البدن فلانا نعلم ضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار وانكاره مكابرة
واما ان مدرك الجزئيات اذا كان هو البدن كان مدرك الكليات ايضا البدن
فلانا اذا احسسنا حرارة جزئية امكننا ان نحمل عليها الحرارة الكلية بان نحكم
ان هذه الحرارة المعينة هي الحرارة والحاكم بالكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة
لان التصديق مسبوق بالتصور ولما كان المدرك للجزئيات هو البدن فقط كان
المدرك للكليات ايضا البدن واعترضت الفلاسفة على هذا بانا لا نسلم
ان النفس لا تدرك الجزئيات اصلا بل نقول ان النفس تدرك الكليات بذاتها
والجزئيات بتوسط ادراك البدن فلا يلزم كون البدن مدركا للكليات و
اجاب المتكلمون بانه لو كان النفس مدركة للجزئيات والبدن ايضا مدرك لها
لما بينا فيلزم ان يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين وان يكون مدركين فيلزم
ان يكون لكل واحد منا نفسان وذلك باطل بالبديهة الثاني لو كانت النفس مجردة
لكان تصرفها في البدن بمجرد التصور والقصد لا بالقرب والبعد لان ذلك في

المجرد محال ولان الابدان كلها قابلة لتصرفات النفس من الحركة والسكون وغير ذلك فكانت
نسبتها الى الجميع واحدة فوجب ان تكون النفس قادرة على التصرف في جميع الابدان
كتصرفها في بدنها وذلك ظاهر البطلان فان قلت لم لا يجوز ان تكون النفوس
مختلفة بالحقيقة والابدان مختلفة بالمزاج فيتعلق كل نفس بما يناسبها من المزاج
ولئن سلمنا اتحاد النفوس بالحقيقة لكن لم لا يجوز ان تكون تعين النفس وتعين البدن
اقتضيا ذلك التعلق قلت اما الجواب عن الاول فلان الابدان الانسانية
قريبة المزاج وقد توجد ابدان متوافقة بالمزاج وقد يتغير مزاج البدن الواحد حتى
يوافق مزاج بدن آخر ولم يتغير تعلق النفس وعن الثاني ان التعين والوجود خاصيتهما
تقريرها في الطبع الموجود والمعين لا تتغير في ذلك لانهما شرطان لما يثبت الشيء والشرط لا يعينه
هذا غاية اقوال المتاخرين والمتقدمين في بحث النفس وقد سنح لنا برهانان على
انها غير مجردة فمن اراد الحق فليطلب منهما الاول كل واحد منا يعلم بديهة ان المشار
اليه بقوله انا حاضر هنالك وانه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك
يكون في المكان ومشارا اليه بالحس فلا يكون مجردا فان قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك
تصور الحضور لشدة تعلقه بالبدن واستغراقه في احواله قلت لو صار
لشدة الاستغراق في احوال البدن بحيث يجزم بديهة انه حاضر وهو مجرد وحقه
ان يجزم بديهة انه مجرد فقد فقد الادراك والتمييز من لوازم البديهة فبالاولى ان
لا يدرك العوارض الكسبية المباينة لاحوال البدن كالمعقولات والكليات
بنفسه وليس كذلك والجواب الواضح المتفق ان العلم بالحضور بديهي فلا يجوز
خلافه والجدل بطل بحكم البديهيات الثاني انا نعلم علما ضروريا ان للبدن ادراكات
مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ورائحة المسك والم الجرح
ولذة الوطي وانكار ذلك مكابرة وسفسطة ونعلم يقينا ان المدرك بهذه الادراكات
نحن لا على سبيل التخيل والتصور بل على سبيل المشاهدة فلو كان المشار اليه بنحن
مجردا غير حال في البدن يمتنع ان يكون ادراك البدن عين ادراكه اذ يمتنع ان يكون
ادراك احد المتباينين عين ادراك الاخر فاما ان يكون احدهما حالا في الاخر او يكون متحدا
مع الاخر كما ذهب فرفوريوس اذ مذهبه ان النفس [illegible] مع كونها مجردة
متحدة بالبدن فللحق ان ادراك البدن اذا كان عين ادراك النفس فلا يخلو عن
ثلاث امور حلول النفس في البدن او اتحادها معه او امتناع كون البدن مدركا
للجزئيات والثاني والثالث محال تعين الاول اما امتناع الثاني فلانا نعلم بديهة
ان المجرد لا يكون عين الجسم واما الثالث فلما بينا قبل من ضرورة ثبوت الادراك
للبدن هذا هو غاية الكلام والتحقيق وقد تبين مما ذكرنا وما ذكروا ان النفس جوهر
وضع مدرك للكليات والجزئيات مؤثر في الاجسام بريء عن التحلل والغذاء

اما انها جوهر وضعي فلما بينا من بداهة العلم بالحضور والحركة والسكون واما انها
مدرك للكليات والجزئيات فلعلمنا بداهة انا نعلم الكليات والجزئيات واما انها
مؤثر في الاجسام فلما ذكروا من صدور الافعال العجيبة منها واما انها برئ عن التحلل
والغذاء فلما علم من قولهم انها بالارتياض والاعراض عن اللذات الدنية البدنية
قد تقوى على فعالها من الادراكات والتاثيرات فالحق انها جوهر لطيف نوراني
يكدره الغذاء والاشياء الردية البدنية مدرك للكليات والجزئيات حاصل
في البدن متصرف فيه غني عن الاغتذاء برئ عن التحلل والنماء والظاهر ان مثل
هذا الجوهر يبقى بعد فناء البدن اذ ليست له الحاجة الى البدن حتى يبطل ومثل هذا الجوهر
لا يكون من عالم العنصر بل من عالم الملكوت فمن شانه لا يضره خلل البدن ويلتذ
بما يلايمه ويتالم بما ينافيه والله اعلم ولقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وقال النبي عليه السلام اذا
وضع الميت على نعشه رفرف روحه فوق نعشه ويقول يا اهلي ويا ولدي
الحديث هذا ما عندي من حقيقة النفس والله اعلم بالصواب **قال** الفصل
الثاني الى اخره **اقول** اختلفوا في اتحاد النفوس البشرية بالماهية فقال
ارسطو انها متحدة بالحقيقة وزعم قوم من الاقدمين وابو البركات البغدادي و
قوم من المتاخرين انها مختلفة بالحقيقة واحتج ارسطو بانها لو اختلفت
بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة واذا كانت مركبة كانت
اجساما وقد بينا انها ليست بجسم والجواب لم لا يجوز ان يكون كونها نفوسا بشرية
امرا عارضا لها لا ذاتيا اذ يجوز اشتراك المختلفات بالماهية في العوارض كالانسان
والفرس في كونهما شيئا وموجودا والى غير ذلك سلمنا لزوم التركيب ولا نسلم
ان كل مركب جسم لم لا يجوز ان يكون المركب مجردا والظاهر كذلك لان المجردات
بتقدير تحققها تكون جواهر والجوهر ذاتي للجواهر لانتفاء ذاتها من حيث هي بانتفاء
الجوهرية عنها وكذلك ابه الذاتي فتشترك الجواهر في الجوهرية وتخالفها في اي ضرورة
تحقق الاشتراك في الجنس الذي هو الجوهر ولان الاعراض انواع الاعراض مركبة مع انها
ليست بجسم ولا نسلم انها ليست بجسم واحتج من زعم ان النفوس البشرية
مختلفة بالماهية بان النفوس مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة فذلك
اما بسبب المزاج او بسبب الامور الخارجة كالدين والاقليم والبلدة او بسبب
النفس والاولان باطلان فتعين انها بسبب النفس وانما قلنا ان ذلك ليس بسبب
المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون حار المزاج وفي
غاية البلادة وبالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك وانما قلنا ان ذلك ليس
بسبب امور الخارجة لانها قد تكون [illegible] تقتضي خلقا والحاصل ضده كما في

الجبال فان اهويتها تقتضي غلظة مزاجها واخلاقها وقد يكون الامر بالعكس وقد يولد
من الابوين ولدان يختلفان في الاخلاق وكذلك البلاد والاقاليم فعلم انها بسبب النفس
فلكل نفس لازم واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات فيلزم اختلاف
النفوس بالماهية وفيه نظر اذ لا نسلم الحصر في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون ذلك
بسبب الامور الداخلة والخارجة كاختلاف آلات الادراك من القوى الدماغية
واعتدال المزاج وعدم اعتداله ومزاج الابوين والبلد وممارسة الامور ومخالطة
الناس وح لا يلزم اختلاف النفوس **قال** الثالث الى اخره **اقول** اختلفوا في
قدم نفوس الانسان فقال افلاطون وقوم من الاقدمين انها قديمة وقال ارسطو و
اتباعه انها حادثة واحتج الاولون بانها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب
مسبوقية كل حادث بمادة كما مر من تقدم الامكان على وجود الحادث واحتياجه
الى محل لكونه وجوديا وذلك هو المادة لكن النفس غير مادية كما بينا فتكون قديمة
وجوابه قد مر انه لا نسلم مسبوقية الحادث بالمادة قولهم لان الامكان
سابق وهو وجودي قلنا لا نسلم انه وجودي وقد مر الكلام عليه بحقه واحتج
ارسطو بانها لو كانت قديمة لكانت في الازل اما واحدة او كثيرة ولا سبيل الى شي
منهما اما اذا كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد
علمه كل واحد وكل ما جهله واحد جهله الآخر لان العالم انما هو النفس وان لم تبق واحدة
بل تعددت عند التعلق فذلك محال لان النفسين اللتين حصلتا بعد التعدد
ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فما كانت واحدة وان لم تكونا حاصلتين فقد حدثتا
الآن والنفس التي كانت موجودة قد فنيت فلا تكون النفس قديمة اذ المراد
بالنفس ما هو متعلق بالابدان واما اذا كانت كثيرة فلا بد من امتياز بينها اذ يمتنع
التعدد بدون الامتياز والامتياز ليس بالماهية لما بينا انها متحدة بالماهية ولا بلوازم
الماهية لانها كانت متحدة بلوازم الماهية ولو فرضنا ان كلها لم يتحد بالماهية بل اختلفت
بالماهية فلا بد وان يحصل من كل نوع من تلك الماهيات شخصان وح لا يكون
بينهما امتياز بالماهية ولا بلوازمها وايضا لا يكون الامتياز بالعوارض لان اختلاف
العوارض انما يتحقق عند اختلاف المواد وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف
بالعوارض ايضا واذا لم يتمايز النفوس امتنع التعدد والجواب لا نسلم انها متحدة
بالماهية ولا نسلم وجوب وجدان شخصين من نوع واحد لم لا يجوز ان يكون كل نوع
منحصرا في شخصه ولم لا يجوز ان يكون النفوس دائما متعلقة بالابدان على سبيل
التناسخ وح يتحقق الاختلاف بالعوارض ولا نسلم ان الاختلاف بالعوارض
موقوف على اختلاف المواد لان التعين لازم لكل موجود خارجي سواء كان
ماديا او مجردا لما مر انه اذا وجد شي في الخارج فلا بد وان يصير شيئا واحدا يمتنع

المشترك فيه وح يكون التعين لازما فلا يحتاج في الامتياز الى شيء آخر وهذا الكلام
واضح لا شك فيه **قال الثالث الى آخره اقول** اتفق من قال بحدوث النفس
انها باقية بعد فناء البدن واحتجوا عليه بان النفس اما ان تكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة لزم ان لا تفسد والا لكان فيها قوة الثبات والفساد فيلزم التركيب
لانه ح حصل في ذاته معنيان ونعلم من قولهم ان مرادهم بالقوة ههنا
الاستعداد التام لا الامكان اللازم للماهية والا لكان كل ممكن مركبا لما فيه من قوة
الثبات والفساد ح فيلزم انتفاء البسائط الممكنة ويلزم انتفاء المركبات ايضا لامتناع
المركب بدون البسيط وان كانت مركبة فلا بد من تحقق البسيط فيها وهو لا يفسد كما
ذكر وهو يجب ان يكون مجردا لانه جزء المجرد وجزء المجرد لا بد وان يكون مجردا اذ لو كان
ماديا لما كان المجرد مجردا فيكون عاقلا ومعقولا فيكون نفسا اذ لا معنى للنفس سوى ان
يكون مجردا يعقل الاشياء وذكروا في بيان كون المجرد عاقلا ان المجرد يمكن ان يعقل معه
غيره واذا امكن ان يعقل معه غيره فقد صح اقتران صورة مجردة معه واذا جاز
اقتران صورة مجردة معه في الذهن جاز في الخارج لانه ح ثبت كون ذاته قابلة
لذلك الاقتران والمانع من الاقتران في الذهن ايضا واذا جاز الاقتران في الخارج فقد
حصل له العلم اذ العلم هو حصول صورة مجردة للشيء فح ثبت ان ذلك المجرد
عاقل ومعقول **وفيه نظر** اذ لا نسلم ان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء بل هو وصول
المدرك الى معنى الشيء ولئن سلمنا ان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء لكن لا نسلم ان
الاقتران هو حصول صورته له ولئن سلمنا لكن الاقتران في الذهن انما كان للصورة
المجردة مع صورته الذهنية لا مع نفسه اذ نفسه ليست بموجودة في الذهن
هذا غاية تقرير حجتهم **وفيه نظر** لان الاستعداد التام هو الامكان مع شرائط
اخر من وجود الفاعل وارتفاع الموانع وتحقق ذلك المجموع لا يوجب التركيب ولا نسلم
ان كل مجرد عاقل وقد مر كلامهم مع فساده ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان جزءه
النفس نفس اذ جزء الشيء لا يكون ذلك الشيء ولئن سلمنا لكن الغرض من اثبات بقاء
النفس سعادتها وشقاوتها بعد فناء البدن بواسطة حصول الكمالات واضدادها
وعلى هذا التقدير لا يتحقق هذا الغرض لجواز ان يكون الجزء الآخر شرطا في بقاء كمالاتها
وايضا هذا الدليل ينفي ان لا يكون النفس حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت فيها
قوة الفساد والثبات ويلزم ما ذكرتم من الفسادات وهو خلاف مذهبكم اذ
ذهبتم ان النفس حادثة ولحجتهم تقرير آخر وجد في كتبهم وهو ان النفس لو كانت
قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول ومن
المحال ان يبقى الشيء مع تحقق الفساد فلزم الا يكون لها شيء كالمادة يقبل فسادها
وح ذلك الشيء لا يفسد والا لكانت له مادة اخرى تقبل فساده وتسلسل فذلك

الذي هو النفس لانه ح يكون ذلك مجردا لانه جزء المجرد وعاقلا كما مر وليس المراد
بالنفس سوى ذلك **وفيه نظر** لان المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه
اما اذا كان عدميا فلا لان قبول العدمي ليس بمعناه الا جواز سلب الملكة عنه و
هذا لا يتوقف على وجود القابل ومادة الشيء وما يقوم مقامها كيف تكون غير
ذلك الشيء وقد مر الكلام على كون المجرد عاقلا وان الغرض لا يحصل بدون ساير
الاجزاء **قال الرابع الى آخره اقول** اتفق المحققون من الفلاسفة واهل الملة
على بطلان التناسخ وذهب قوم من الفلاسفة المتقدمين وطائفة من البراهمة
الداعية الخلق الى الدين كالشاموني وغيرهم الى صحته وهم طوائف اربع كما
ذكر في الكتاب احتج المنكرون على بطلانه بوجهين فالاول لو كانت نفس متعلقة
ببدن آخر لتذكرت بعض تلك الاحوال لان محل العلم والذكر وهو النفس باق وذلك
لان من البديهي ان كل من كان في بلدة سنين كثيرة ثم انتقل الى بلدة اخرى لا بد وان
يتذكر تلك الاحوال التي وردت عليه في تلك البلدة او بعضها ولو كانت حالة واحدة
وانكار هذا مكابرة واعترضوا على ذلك بانه لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن مشروطا
بالتعلق به وح لا يكون لها تذكر شيء اصلا ولانه لا يجوز خلو الانسان عن تذكر احوال النفس
اياما وسنين واذا كان هذا ممكنا فليجز دائما والجواب عن الاول ان البدن الاول
والثاني متساويان في المزاج الانساني وفي قابلية تعلق تلك النفس فلو كان احدهما
شرطا لتذكرها لكان الآخر ايضا كذلك فيلزم ان تتذكر تلك الاحوال وعن الثاني ان
ما يشاهد للانسان جاز ان ينساه دائما الا انه اذا جاز ان ينسى بعض الاحوال جاز ان ينسى جميع
احواله دائما الثاني بناء على حدوث النفس فقالوا ان حدوثها مستند الى علة
قديمة اذ لو كان مستندا الى الحوادث لزم التسلسل فحدوثها يتوقف على شرط
حادث والا لما كانت حادثة بل قديمة لقدم علتها والشرط الحادث هو البدن
الصالح لقبول تعلقها فحدوث البدن علة لفيضان النفس عن علتها القديمة
لان العلة التامة تتم بحدوثه واذا وجب فيضان النفس لذلك البدن فلو
تعلق بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ يجتمع النفسان على بدن
واحد فيلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وذلك محال لان كل احد يجد ذاته
شيئا واحدا لا اثنين **وفيه نظر** اذ لا نسلم ان البدن شرط ولئن سلمنا ان البدن
لكن لا نسلم انحصار الشرائط فيه وح لا يجب فيضان النفس فجاز تعلق النفس
التناسخية به ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يتعلق به النفس التناسخية ويصير ذلك
التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى ولئن سلمنا ذلك لكن هذا الدليل مبني
على حدوث النفس وقدمها ان حدوثها يتوقف على بطلان التناسخ كما تم ما ذكره
ارسطو فيلزم الدور لاحتجاج اصحاب التناسخ بان الدورات الماضية

غير متناهية بناء على قدم العالم فلا بد أن الماضية غير متناهية لانها نتائج الدورات
و النفوس المفارقة من الابدان باقية الآن لما بينا من امتناع الفساد عليها و تلك
النفوس متناهية لان كل عدد موجود في الخارج فهو اما شفع او وتر و كل شفع و وتر
متناه فيلزم ان تكون عدد النفوس متناهيا و لما كانت النفوس متناهيا و عدد الابدان
غير متناه فاذا قسمت النفوس على الابدان ان تتصل لعدة من الابدان نفس واحدة
و يلزم التناسخ و الجواب لا نسلم ان الدورات و لا بد ان الماضية غير متناهية
و قدمت الكلام على بقاء النفس و لا نسلم ان كل عدد اما شفع او وتر بل العدد المتناهي
كذلك و قدمت هذا البحث في فصل ابطال التسلسل **قال الفصل الثالث**
الى آخره **اقول** هذا الفصل في الروحانية السماوية و الارضية ه
اختلفوا فيها فزعمت الفلاسفة انها مجردة و سموا الفلكية بالعقول و النفوس
و الارضية بالطبائع التامة و للواحد طباع تام و مرادهم بكونها سماوية و ارضية
مع تجردها كونها متعلقة بالاجسام السماوية و الارضية و ذهب المليون الى انها
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة و سموا السماوية بالملائكة و الارضية
بالجن ان كانت خيرية و الشياطين ان كانت شريرة و انكرت الفلاسفة
و اوايل المعتزلة كونها كذلك و قالوا لو كانت اجساما فاما ان كانت لطيفة بمنزلة
الهواء او كثيفة كساير الاجسام الكثيفة و لا سبيل الى شيء منهما اما اذا كانت
لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا تكون قوية على شيء من الافعال القوية لكنكم ذهبتم
الى انها قوية على افعال شاقة خارجة عن وسع البشر و يلزم ايضا ان تفسد تراكيبها
بادنى سبب كالهواء و انتم لا تقولون بذلك و اما اذا كانت كثيفة وجب ان نشاهدها
و الا لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة و شموس و نحن لا نراها و هذا باطل
بالضرورة فكذا ما ذكرتم **وفيه نظر** اذ لا نسلم الانحصار في كونها بمنزلة الهواء اذا
كانت لطيفة لجواز ان تكون لطيفة لا كالهواء في الرقة و الضعف بل تكون
لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام كالفلك و غيره و احتجت الفلاسفة
على تجردها بانا بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و الله تعالى واحد محض ليس
له صفات زائدة و جهات مختلفة فمعلوله لا بد وان تكون واحدا و لا يكون
عرضا لان العرض ... بالجوهر و الجواهر بعده لانها معلولة له فيلزم قيام العرض بنفسه
فيكون جوهرا و لا يجوز ان يكون جوهرا متحيزا و الا لكان مركبا من الهيولى و الصورة لما
بينا ان كل متحيز مركب من الهيولى و الصورة ثم ان صدرا معا عن الله تعالى فقد صدر
عن الشيء الواحد اثنان و هو محال و ان صدر عنه الهيولى و عن الهيولى الصورة
لزم كون الهيولى فاعلة و قابلة للصورة معا و قد بينا ان الشيء الواحد يمتنع ان يكون
فاعلا و قابلا و ان صدر عنه الصورة و عن الصورة الهيولى لكانت الصورة

غنية في ذاتها عن الهيولى فلا تكون صورة لها اذ صورة الشيء تابعة له و اذا لم ه
يكن متحيزا يكون جوهرا مجردا و هذا المجرد لا يكون فعله بتوسط الاجسام لبعد فعله اذ
غيره انما يصدر عنه او عمن صدر عنه فلو كان فعله بتوسط الاجسام لما صدر عنه
شيء فلا يوجد غيره من الممكنات في الخارج و اذا لم يكن فعله بتوسط الاجسام لم يبق الا ان
يكون عقلا لما مر ان العقل لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير و لا بد من الكثرة فيه لكثرة معلولاته
اذ لو كان واحدا لما صدر عنه الا الواحد و من ذلك الواحد واحد و على هذا فيلزم ان لا
يوجد شيئان الا و ان يكون احدهما علة للآخر و ذلك ضروري البطلان و الكثرة التي
فيه هي الماهية و الامكان و الوجود **فان قلت** لو كان فيه كثرة و هو صادر
عن الواجب فيلزم صدور الكثرة عن الواجب و هو محال **قلت** الصادر عن ه
الواجب انما هو الوجود و الماهية ليست بجعل الجاعل و الامكان لازم لها فلا يكون ايضا
بجعل الجاعل هذا على رأيهم و قد عرفت ما فيه لما بينا ان الماهية بجعل الجاعل و اذا كان له
الماهية و الامكان و الوجود فيصدر عنه بجهة امكانه هيولى الفلك التاسع و
ايضا عنه بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك و بجهة وجوده العقل الثاني و بجهة
ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم يصدر عن العقل الثاني بجهة امكانه هيولى الفلك الثامن
و ايضا عنه بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك الثامن و بجهة وجوده العقل الثالث
و بجهة ماهيته نفس الفلك الثامن و يصدر على هذا الترتيب من كل عقل فلك و عقل
و نفس الى ان ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي هو عقل الفلك الادنى
فيلزم ان تكون العقول عشرة و لا خلاف تسعة لان العقل الاول هو عقل الكل و التسعة ه
الباقية عقول الافلاك التسعة ثم يحصل من العقل الفعال هيولى العناصر و



المركبات من العناصر و يحصل منه صورها بتوسط قابلية الهيولى و بعضهم جعل فيه
وجوب وجود العقل بالغير جهة اخرى و بعضهم علمه بذاته و علمه بالواجب جهتين
اخريين **فان قلت** قد ذكروا ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا ثم قالوا ليس
من الواجب الا وجود العقل الاول و الوجود عرض فمعلوله الاول عرض فتناقضوا
قولهم **قلت** مرادهم ان الماهية التي ... وجودها عن الواجب
لا يجوز ان تكون عرضا لانها حينئذ تكون محتاجة الى محل و غيره من الممكنات بعده فيلزم
قيام العرض لا بالمحل بخلاف الوجود فانه يقوم بالماهية فلا يلزم المحذور و هذا الجواب
قولهم في هذه المسألة و ضعف قولهم تبين لما بينا فساد قولهم الواحد ه
لا يصدر عنه الا الواحد و لئن سلم لكن لا نسلم انه ليس لله تعالى ... ات و لئن سلم و لكن
لا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا و قد بينا بطلانه و لئن سلمنا لكن لا نسلم ان ه
الهيولى واحدة بل لها ماهية و امكان و وجود و لئن سلم و لكن لم لا يجوز صدور الهيولى
من الواجب و صدور الصورة ايضا منه بتوسط قابلية الهيولى كما ذكرتم في

في صور الفلك وصور العنصريات ولئن سلم لكن لم انتهى الى العقل الفعال ولم يتجاوز م
احتج المتكلمون على امتناع مجرد سوى الله تعالى بانا لو فرضنا مجردا سوى الله تعالى كان ه
مساويا لذات الله تعالى في التجرد واما ان تختلف الذاتان في شيء آخر او لم تختلفا البتة وان
لم تختلفا لزم تساوي الممكن لله تعالى في تمام الماهية وذلك محال وان اختلفا في شيء والتجرد
صفة لهما فيكون معلولا لهما لامتناع كونه معلولا للغير وح لا يلزم احتياج الله تعالى
في صفته الى امر منفصل وذلك محال واذا كان معلولا لهما لزم تعليل معلول
واحد بالشخص بعلتين مستقلتين وذلك باطل لما مر من امتناع تعليل معلول واحد
بالشخص بعلتين مستقلتين وللقائل ان يقول لا نسلم احتياج التجرد الى العلة ه
لكونه عدميا ولئن سلم لكن الممتنع انما هو توارد العلتين على معلول واحد بالشخص
واحد بالنوع لما مر من جواز تعليل الحرارة بالعلل وههنا التجرد واحد بالنوع لكونه
مشتركا بينهما لا بالشخص فلا يلزم المحال هذا هو المنقول من المتكلمين ويمكن ان نستدل
على هذا المطلوب بوجه الزامي وهو ان يقال ليس شيء من الممكنات بمجرد اذ المجرد
اما ممتنع لذاته او واجب لذاته وذلك لان المجرد لا يخلو من ان يكون قابلا للوجود
او لم يكن فان لم يكن فهو الممتنع لانه لما لم يكن قابلا للوجود يمتنع له الوجود وان كان قابلا
للوجود يلزم ان لا يكون قابلا للعدم اذ لو كان قابلا للعدم لما لزم من فرض العدم
له محال لذاته وقد يلزم لانه لو فرض له العدم لما بقي قابلا للوجود لانه لو قبل الوجود
ح لزم حدوثه وهو على المجرد محال لان الحدوث يقتضي المادة على مذهب ه
الفلاسفة كما مر واذا لم يبق قابلا للوجود فقد لزم المحال لذاته واذا لم يكن قابلا
للعدم لزم كونه واجبا فعلم ان المجرد اما ممتنع او واجب والله اعلم بالصواب
قال المقصد الثاني الى الخ اقول الصحيفة الاولى في اوصاف الله
على الاجمال صفات الله تعالى اما وجودية حقيقية وهي التي لا تكون بالقياس الى الغير
كالوجود والحيوة والقدرة او وجودية اضافية وهي التي تكون بالقياس الى الغير
كالوجوب والتقدم وامثاله او عدمية كالغنى فانه عبارة عن عدم الحاجة وكعدم
التحيز والحصر في هذه الاقسام الثلثة ظاهر لان الصفة لا تخلو من ان تكون وجودية
او عدمية فان كانت وجودية فاما ان لا تكون بالقياس الى الغير وهي الاولى او تكون
بالقياس الى الغير وهي الثانية وان كانت عدمية فالثالثة والعدميات كلها
اضافية وتسمى سلبيات وهذا الحصر بالقياس الى بسائطها وجاز صفة تركب
من قسمين كالتقدم فانه موجودية لا تكون مسبوقا بالعدم وكالاولية فانها موجودية
سابقة على الغير وكالخالق فانه الايجاد الذي لا يكون بالآلة والمتكلمون لا يطلقون
الصفة الا على الوجودي ويسمون العدميات نعوتا ويجعلون العلم صفة
والغنى نعتا ثم اختلفوا في الصفات الحقيقية وكون الوجوب من الاضافيات فقالت

الفلاسفة انها عين ذات الله تعالى ويقرب من هذا القول قول بعض المعتزلة ان الله تعالى
عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات وكذا القول في الباقي لان قولهم
عالم بلا علم بل بالذات يفهم منه انه تعالى عالم لا من جهة قيام العلم الذي هو الصفة
به بل من جهة ذاته ومعلوم ان العالم من له العلم فيكون العلم ذاته وقال المحققون
ان هذه الصفات غير ذات الله تعالى على معنى انها معان زائدة على ذات الله تعالى وقال
اكثر اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم ان هذه الصفات دون الوجود لا عين
الذات ولا غيرها بمعنى انها غير منفكة عن الذات كما يجيء والوجود عينها فلا نزاع
بينهم الا في الوجود واحتجت الفلاسفة بوجوه فالاول لو كان لله تعالى صفة زائدة في
ان لم تكن صفة كمال لزم نفيها عنه لان صفاته صفات كمال لان صفة النقصان
توجب نقصان الذات والصفة التي لا تكون كمالا ونقصانا في ذاتها تكون ايضا
نقصانا لان الزيادة التي لا تكون كمالا تكون نقصا وان كانت صفة كمال كان الله تعالى ناقصا
من جهة الذات مستكملا بغيرها لانه ح يحصل بها كمال الذات والجواب
ان صفات الكمال اذا كانت ناشئة من الذات كان ذلك غاية كمال الذات
ليس الا ان تكون الذات مقتضية للكمالات والنقصان انما تكون ان لو كان الكمال
حاصلا من الغير الثاني لو كانت لله تعالى صفة زائدة لكانت الذات قابلة لها
اذ تقبلها وفاعلة ايضا معا وذلك محال لما بينا ان الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا
معا والجواب لا نسلم انه لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد بينا هناك وقد
سبق ايضا في فصل الوجود ما ذكروه في الوجود انه لو كان زائدا فعلته ذات
الواجب ويلزم تقدم الوجود على الوجود وكون الوجود ممكنا جايز الزوال مع الوجوب
وبه احتجوا في الوجوب والتعين بانهما لو كانا زائدين فعلتهما ذات الله تعالى والعلة
متقدمة على المعلول بالوجود والتعين والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وجواز زوالهما وقد علم الجواب والحق انها معان زائدة على الذات بوجوه الاول
المعاني التي يفهم من هذه الصفات لغة وعرفا وعقلا مثل ادراك معنى الشيء
من العلم والتمكن من الفعل والترك من القدرة والكون [illegible] الوجود وضرورة الكون
من الوجوب وعلى هذا لا يخلو من ان تكون ثابتة لله تعالى [illegible] فان لم يكن يلزم النقصان
لان هذه المعاني كمالات ونقائضها نقائض وهذا ظاهر وان كانت ثابتة كانت
زائدة بالضرورة لان تلك المعاني يمتنع قيامها بذواتها الثاني ان كان المراد بصفات
الله تعالى تلك المعاني المعقولة المتعارفة فهي زائدة قطعا وان كان المراد بها عين
الذات دون هذه المعاني فيكون الفاظ تلك الصفات كالعلم والقدرة والحيوة
مع اسم الله تعالى اسماء مترادفة لذات الله تعالى والاشكال انه لا بد وان يكون بين صفات الشيء
وبين الذات فرق في المعنى والذات ليست صفة وههنا ليس كذلك فيلزم

نفي الصفات وذلك باطل ح لو كان العلم مثلا عين حقيقة الله تعالى فلا يخلو من ان يكون علمه
هو المعنى المعقول المتعارف اعني ادراك معنى الشيء او غيره فان كان يمتنع ان يكون عين
الذات لانه لو كان عين الذات فاما ان يعتبر التجرد معه في حقيقة الله تعالى او لا يعتبر
فان اعتبر لزم تركب الواجب وهو محال وان لم يعتبر كان الواجب متعددا متغايرا لكل
متساو كان الشيء الواحد جوهرا وعرضا وذلك محال وان كان علمه غير المعنى المتعارف
فلا يخلو من ان يكون ادراك المعنى حاصلا هناك او لا يكون فان لم يكن لم يكن العلم حاصلا
لله تعالى اذ العلم بدون ادراك المعنى محال اذ العلم مع عدم ادراك المعنى امران متباينان
وكان ذلك اسم العلم دون معناه وان كان حاصلا لم يكن داخلا في ذلك العلم الذي
هو عين الذات والا لزم تركب ذات الواجب فيكون زائدا على ذلك المعنى و
التقدير ان ذلك المعنى عين ذات الله تعالى فيلزم كون ادراك المعنى زائدا على حقيقة
الواجب قوله ويلزم نقض مذهبهم جواب سوال مقدر وهو ان يقال سلمنا انه
ادراك المعنى زائد على ما هو حقيقة الواجب لكن لا نسلم ان العلم زائد وانما يكون كذلك
ان لو كان علم الله تعالى هو ادراك المعنى والتقدير ان علمه غير ادراك المعنى فاجاب بانه
لا يخلو من ان يكون علم الله تعالى هو الادراك او غيره في نفس الامر فان كان الاول فقد حصل
المرام وان كان الثاني يلزم نقض مذهبهم في نفي الصفات لان هذا صفة زائدة
قوله مع انه علم بانه متى حصل هذا المعنى حصل العلم من حيث هذا
المعنى ومتى لم يحصل لم يحصل من حيث انه لم يحصل كلامه واستدل اهل
السنة بان العلم لو كان عين ذات الله تعالى والوجود ايضا عندكم عين حقيقته فيلزم
ان يكون العلم عين الوجود وهو باطل ضرورة يعلمه كل احد ولان العلم معنى يدرك
به الاشياء وليس الوجود كذلك ولذلك يتنوا في الوجوب وغيره من الصفات
وهذا الكلام حق اما اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم فلما علموا امتناع كون الصفة
عين الذات وكان عندهم ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما بناء على اعتقادهم
ان القديم واجب لذاته ذهبوا الى ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها
وفسروا الغيرين على وجه ... ذلك والمشهور منهم تفسيران الاول انهما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر اما بمكان كالجسمين او زمان كالاب والابن او وجود وعدم كالموجود
مع المعدوم ويرد عليه ان نفي الغير في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله وفي كلمة
الشهادة لان الالهية بمعنى الغير عند الكثرة وفي مثل قوله تعالى ما لكم من اله غير الله لا
يشمل الغير الواجب ... ... ولو قيل المراد ان الغيرين ما يصح تصور احدهما
مع الذهول عن الاخر يلزم ان يكون صفات الله تعالى غير ذاته الثاني انهما ذاتان ليس
احدهما الاخر ولا شك ان صفات الله تعالى بهذين التفسيرين ليست غير ذاته تعالى ومثل
ذلك بعضهم بالواحد من العشرة فانه ليس عين العشرة ولا غيرها لانه يشتمل عليها وترك

لما كان منهما وهذا انما بالتفسير الاول واما بالتفسير الثاني فيكون غيرها اذ يصدق انهما
ذاتان ليس احدهما الاخرى فيكون غيرها ح واستدلوا على عدم تغايرهما بان العشرة اسم
يقع على مجموع الافراد فكان متناولا لكل فرد مع التسعة فلو كان الواحد غير العشرة لصار
غير نفسه لانه فرد مع التسعة وفساده ظاهر لان قوله فكان متناولا لكل فرد مع
التسعة ان اراد كل فرد موصوف بالمعية لصارت العشرة مائة ولكان الواحد
من العشرة عين العشرة وان اراد كل فرد مع التسعة مجموعا حتى يكون المجموع عشرة فلا نسلم
انه لو كان غير العشرة لصار غير نفسه فان قيل ان الغيرين لغة وعرفا وشرعا انما يقال على
المنفصلين لان من قال ليس في كيسي غير عشرة دراهم ولم يكن زائدا عليها يصدقه كل
عاقل من اهل اللغة والعرف والشرع ولا يقول له اليس الواحد والاثنان وغير ذلك
غير العشرة حتى لو حلف عليه لم يحنث في الشرع وكذا لو قال ليس في الدار غير زيد
فلا يقال له اليس يده ولونه وشكله غيره قلنا لان ذكر العشرة ذكر كل واحد من
احادها فيكون الغير ما يكون زائدا عليها وغير زيد في هذا المحل انما يقال عرفا لحيوان اخر
ثم اهل السنة سلموا ان صفات الله تعالى وراء الذات وفسروا الوراء بما ليس مفهومه
نفس مفهوم الاخر وقال قوم من المحققين بتجويز امرين لا يكون احدهما عين الاخر ولا غيره
جهالة لان كل امرين فرضا فان كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر فاحدهما عين
الاخر وان لم يكن المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر فاحدهما غير الاخر وهذا صحيح
ان سلم الخصم ان الغير هو هذا الا ان هذا عنده وراء لا غير فله ان ينازع فيه وقالوا ايضا
يلزم ح ان لا يكون الضرب غير المضروب ولا الفوقية غير التحتية ولا طلوع الشمس
غير وجود النهار وهذا ضروري البطلان والحجة البينة ان الذات والصفة
اما ان تكونا شيئا واحدا او اثنين والاول محال والا لكانت عين الذات فتعين
انهما اثنان وح لزم القدماء بالضرورة ولا يدفعه شيء من التكلفات وايضا لما سلموا
ان الصفة وراء الذات فقد سلموا ان شيئا آخر وراء الذات قديم وح ما الفائدة
في الاحتراز عن القدماء بهذه التكلفات فعلم من الحاصل ان النزاع في ان صفات الله
غير ذاته او ليست بغيرها نزاع لفظي اي وقع النزاع في معنى لفظ الغير لان الكل
يعلمون ان صفات الله تعالى على قبيل التفسيرين ليست ... ذاته واهل السنة يعلمون
انها غير بتفسير الخصم وهو كونها زائدة على الذات فحاصل ... من جهة المعنى واذا
عرف ذلك فنقول ذهب اكثر المتكلمين الى انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة
او الثمانية وهي الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والثامن
البقاء وزعموا ان الوجود عين الذات وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعة الى
تلك الصفات وبعضها الى الاضافات او السلوب فقالوا المحبة ارادة الثواب
فهي راجعة الى الارادة والرحمة انعامه على العباد فهي من الاضافات اذ الانعام

على العباد نسبة بين الله وبين العباد وقال الاشعري الرحمة هي ارادة الانعام فترجع الى الارادة والرضا ان فسر بارادة اكرام المؤمنين فهو من قسم الارادة و ان فسر بترك الاعتراض فهو سلبي واثبت الاشعري اليد صفة غير القدرة وما بين حقيقتها ولذا اثبت الوجه صفة وراء الوجود وما بين حقيقته والاستواء غير السبعة او الثمانية وما بينه واثبت القاضي ابو بكر ثلاثة اخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس فان اراد بذلك العلم بذلك المدركات فذلك حق ظاهر اما اذا اراد ادراكا غيرها فذلك بعيد لما عرف ان هذه الثلثة مشروطة باللمس ولهذا ما جاء في الكتب المنزلة هذه الثلثة دون السمع والبصر لكونهما غير مشروطين باللمس واثبت ابو سهل الصعلوكي بحسب كل معلوم علما و بحسب كل مقدور قدرة وعند غيره علم الله تعالى بالاشياء علم واحد وقدرته على الاشياء قدرة واحدة هذا ما قالوه وفي كون العلم والارادة صفتين حقيقيتين بحث لانهما انما يتحققان بالتعلق بالمعلوم والمراد اذ يمتنع ان يتحقق العلم بلا معلوم والارادة بلا مراد لما علمت ان العلم هو الادراك وانت تعلم ضرورة ان الادراك بدون التعلق بالمدرك محال وكذا الارادة اذ هي بالحقيقة ميل ما روحاني وذلك بدون التعلق بالمراد مستحيل اذ الميل انما يكون الى شيء بخلاف القدرة فانها قد تتحقق بدون التعلق بالمقدور ابدا وهذا واضح وكذلك البصر والسمع قد يتحققان بدون التعلق فاتضح الفرق بين العلم والارادة وغيرهما مما لم يعرض له التعلق وقد تحقق فيما سبق ان المدرك لا بد له من معنى هو قوة الادراك ومن تعلقها بالمدرك ليحصل الادراك كالبصر للباصرة في الابصار بعينه فان البصر قوة للباصرة واذا تعلقت بشيء حصل ابصاره فالابصار والسماع كالعلم والبصر والسمع كالقدرة وكل من القوة وتعلقها والقوة المتعلقة في العلم والارادة والسماع والابصار يصلح ان يسبق ذهن قوم الى ان تلك الصفة عبارة عنه فلعل هؤلاء ذهبوا الى الاول فلهذا قالوا ان العلم والارادة صفتان حقيقيتان وقد عرفت ان الحقيقي انما هو قوة العلم والارادة وقد بينا الآن ان الحق في المعنى اي التعلق والقوة المتعلقة والقوة المتعلقة اقرب ولهذا آثره اكثر المحققين ومال [illegible] الثاني طايفة من المتاخرين منهم الامام فخر الدين الرازي اذ هو صرح في كتبه ان العلم هو التعلق ثم جاز ان تكون قوة العلم والسماع والابصار واحدة [illegible] علما وسماعا وابصارا باختلاف المتعلقات اي اذا تعلقت بالمعلومات تكون علما وبالمسموعات سماعا وبالمبصرات ابصارا

خاتمة الصفات الالهية على قسمين قسم يوجبه العقل مثل كونه تعالى موجودا اذ نستدل بالممكنات على الواجب ببطلان الدور والتسلسل

ونعلم انه مؤثر والا لما حصل شيء من الممكنات ونعلم انه عالم لما ندرك من عجائب صنعه ولطائف حكمه ونعلم انه غني لكونه واجبا ونعلم انه ليس بجسم ولا جسماني لتركب الجسم وحاجة الجسماني في الوجود وفيه لا بوجه وغايته تجويزه اياه اذ مع انكار العقل وتحقق الدليل على امتناعه لا يتوسع الا تأويل قول الصادق لان الكلام جاز فيه التجوز والتوسع والاشتراك والنسخ والتخصيص وسهو الناقل والعقل الصريح لا يحتملها فالحق التأويل ولان العقل اصل في معرفة كل الحقايق ودلالة كل دليل من السمعيات وغيرها موقوفة عليه فلو قدح فيه يلزم القدح في ذلك الشيء ودلالة قول الصادق انما تثبت بصدقه وصدقه انما يثبت بالمعجز والمعجز انما يثبت بالعقل فلو قدح في العقل يلزم القدح في جميع ذلك **قال** الصحيفة الثانية الى الى آخره **اقول** استدل العلماء على وجود الواجب بوجوه الاول وهو المنهج انه اذا وجد موجود يوجد الواجب وهو ظاهر كما ذكر في الكتاب الثاني لو وجد الحادث لزم الواجب والملزوم حق فكذا اللازم اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فلا بد له من علة تامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ووجوب تلك العلة لا بد وان تكون في آن حدوث ذلك الحادث اذ لو لم يكن في آن حدوثه فاما ان يكون سابقا على ذلك الآن او متاخرا عنه ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان سابقا فلانه حينئذ يلزم ان يوجد العلة التامة في آن ولا يوجد المعلول فيلزم التخلف واذا تحقق التخلف يلزم ان لا تكون العلة التامة تامة لما بينا في فصل العلة ان العلة التامة يمتنع تخلف المعلول عنها واما اذا كان متاخرا فظاهر لانه حينئذ يلزم تقدم المعلول على علته التامة فيلزم تقدم المحتاج على المحتاج اليه وانه محال واذا ثبت انتفاء القسمين تحقق ان تكون علته التامة في آن حدوثه وهي حينئذ اما ان كانت مشتملة على الواجب او لم تكن بل كانت ممكنة بتمامها فان كانت مشتملة على الواجب فقد حصل المرام وان كانت ممكنة بكمالها فلا بد لها من علة تامة ايضا مقارنة لها في آن حدوثها كما مر الآن فهي اما واجبة او ممكنة وعلى هذا فان انتهى الى الواجب فقد تم الغرض وان لم ينته فيلزم التسلسل وتلك السلسلة تكون في آن واحد وهو آن حدوث الحادث لما بينا ان الكل يجب ان يكون في ذلك الآن و[illegible] نفسه عما كان خارجا عنها لكونها مشتملة على جميع ما لا بد لافرادها لان [illegible] علل افرادها التامة متحققة فيها واذا تحققت افرادها تحققت بكمالها فيكون [illegible] عن الخارج وحينئذ لا تخلو من ان تكون ممكنة قبل ذلك الآن او لم تكن فان كان [illegible] بلا مرجح لكنها عن الخارج في الآنين وان لم تكن ممكنة [illegible] ذلك الآن يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال [illegible] كل حادث لا بد له من علة مستقلة وهي العلة تجب به المعلول فان كانت واجبة او مشتملة على الواجب فقد تم

المطلوب وان لم يكن كذلك بل كانت ممكنة بتمامها فلابد لها من علة مستقلة واجبة
او مشتملة على الواجب ونرد الكلام فيها فان انتهت العلل الى الواجبة او المشتملة
فذلك وان تسلسل فلابد لتلك السلسلة من علة مستقلة غير فرد من افرادها لان
اي فرد فرض علة لها تكون علة لذلك الفرد اولى بعلية السلسلة منه كما مر في تحقيق
ابطال التسلسل واذا كانت لها علة مستقلة غير فرد من افرادها فلابد وان
يكون تحقق فرد من افراد السلسلة بتلك العلة اذ لو لم يكن شيء منها بل يكون الكل بغيرها
لحصلت السلسلة سواء وجدت فيها اولا فلا تكون علة للسلسلة واذا تحقق بعض افراده
السلسلة بها لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص لان كل فرد فرض
تكون له علة في تلك السلسلة وقد علم ان توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد بالشخص محال وهذان البرهانان بديعان الرابع جملة الموجودات مشتملة على
واجب الوجود اذ لو كانت باسرها ممكنة فلابد لها من علة تامة وهي اما نفس الجملة
او جزؤها او خارج عنها او مركب من الداخل والخارج والاقسام باسرها باطلة اما الاول فيوجب
كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده من ذاته لكن الجملة ممكنة لتركبها من
الممكنات والممكنات جائزة الزوال فكذا ما تركب منها فلزم كون الممكن واجبا والثاني وهو
ان تكون العلة التامة جزء الجملة يقتضي كون الجزء جملة ما يتوقف عليه الجملة وذلك محال
لانه ح يصير الجملة غنية عن باقي الاجزاء فيلزم استغناء الكل عن الجزء والثالث
وهو ان تكون العلة التامة خارجة والرابع وهو ان تكون مركبة من الداخل والخارج
يوجبان خلاف المقدر لان الخارج في الثالث والرابع ان كان ممكنا لم يكن خارجا لان
المقدر ان الجملة جملة الممكنات وان كان واجبا لم يكن كل موجود ممكنا والمقدر انه
كذلك فعلى كل تقدير يلزم خلاف المقدر الخامس لو وجد ممكن لزم واجب الوجود
والملزوم حق فكذا اللازم اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلابد له من علة تامة
ويلزم كونها اما واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها فلابد
لها من علة تامة وهي اما نفس العلة التامة الاولى او جزؤها او خارجها او المركب من
الداخل والخارج والكل باطل اما الاول فلانه يوجب تقدم الشيء على نفسه لان العلة
يجب ان تكون سابقة على المعلول فاذا كان الشيء علة لنفسه يلزم تقدمه على نفسه
واما الثاني وهو ان يكون علة العلة التامة جزؤها فلانه ح يقتضي ان لا تكون العلة
التامة تامة لانه ح يلزم احتياج الجملة الى خارج واذا كانت الجملة محتاجة
الى خارج كان معلولها ايضا محتاجا الى ذلك الخارج فلا تكون العلة التامة جملة
ما يتوقف وانما قلنا انه يلزم احتياج الجملة الى خارج لان ذلك الجزء ممكن فلابد له
من علة تامة وعلته لا تكون الجملة والا لزم الدور ولا البعض الاخر من تلك الجملة والا
لكان ذلك البعض اولى بالعلية لانه ح يكون تاثيره في الجملة لغرض تاثير في كل الجملة

كما مر في ابطال التسلسل وح يحتاج الى الخارج ويلزم المحال واما الثالث فظاهر و
كذا الرابع فانه يلزم ان لا يكون العلة التامة تامة لاحتياج المعلول ح الى ذلك الخارج
وهو ثاني المحالين ولا يلزم المحال الاول وهو استغناء عن جميع الاجزاء بل انما يلزم
الاستغناء عن بعض الاجزاء السادس الحوادث موجودة وكل حادث له علة تامة
وهي يجب ان تكون واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها يلزم
احد الامور الثلثة الممتنعة كون العلة التامة غير تامة وانقلاب الممتنع بالذات
ممكنا او الترجح بلا مرجح لانها ان كانت ممكنة بتمامها فاما ان تكون لها علة من خارج او
لم تكن فان كانت يلزم كون العلة التامة غير تامة لاحتياج المعلول الى تلك العلة
الخارجة ح كما مر وان لم تكن لها علة من خارج فتكون مستقلة بذاتها وح لا تخلو
من ان تكون ممكنة قبل زمان حدوثها او لم تكن فان لم تكن يلزم انقلاب الممتنع
ممكنا وان كانت ممكنة يلزم الترجح بلا مرجح وهذا البرهان ايضا بديع وتقريرات
الباقية ايضا بديعة **قال** المصنف الثالثة المخرج **اقول** البرهان على
هذا المطلوب غيره وليس في كتب القوم ما يعتد به كما سنذكره قيل وقد سنح لنا
حسن وهو ان نقول لو كان الواجب اثنين وكل واحد فرض هناك تعين وواجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود لان هذا الواجب يشتمل على الهذية
ونفس الواجب والهذية هي التعين ونفس الواجب هي الواجب من حيث هو
الواجب وهو مشترك بينهما فتعين هذا مثلا لا يخلو من ان يكون عين واجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود او لم يكن فان كان عينه فحيث وجد الواجب
وجد هذا التعين ضرورة وحيث وجد هذا التعين وجد هذا المتعين فيلزم ان
يكون الواجب واحدا والتقدير انه اكثر من واحد هذا خلف وان لم يكن هذا التعين
عين الواجب من حيث هو فلا يخلو من ان يكون لازما له او لم يكن فان كان لازما
فلا يوجد الواجب بدون هذا التعين فحيث وجد الواجب وجد هذا التعين و
يلزم كون الواجب واحدا على تقدير انه لا يكون واحدا كما مر وان لم يكن لازما لجاز
انفكاكه عنه بحسب ذاته لان ما لا يكون لازما للشيء يجوز انفكاكه عنه بالنظر الى
ذاته والا لكان لازما واذا جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته فلا يخلو من ان يوجد
شيء يستلزم اتصاله مع الواجب من حيث هو او لم يوجد فان لم يوجد صح انفكاكه
عن الواجب بحسب الواقع لانه لما لم يجب اتصاله مع الواجب بذاته ولا
بغيره صح وقوع انفكاكه في الواقع وهو الامكان الوقوعي كما عرفت قبل واذا
صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع صح انفكاك الوجود عن الواجب
لان التعين لازم للوجود الخارجي كما عرفت في فصل التعين وجواز انفكاك
اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم وان وجد شيء يستلزم اتصاله مع الواجب

فلا يخلو من ان يكون ذلك الشيء منفصلا عن ذات الواجب او متصلا فان كان
منفصلا يلزم احتياج الواجب في تعينه اللازم لوجوده الى منفصل فيلزم
احتياجه في وجوده الى منفصل وخرج عن كونه واجبا وان كان متصلا فاما ان يكون
ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم هذا التعين
للواجب من حيث هو الواجب لانه ح يمتنع انفكاكه عن الواجب والتقدير انه ليس بلازم
هذا خلف وان لم يكن ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو فاما ان يوجد ما يوجب
اتصاله مع الواجب او لا فان وجد عاد الكلام فيه في انه لازم للواجب من حيث هو
او لا فان كان لازما يلزم خلاف المقدر كما مر وان لم يكن لازما فان لم يوجد ما يوجب
اتصاله مع الواجب جاز انفكاكه عنه بحسب الواقع وانفكاك التعين كما مر وان وجد
عاد الكلام فيه فاما ان ينتهي الى ما لا يكون له ما يوجب اتصاله مع الواجب او تسلسل
والاول يوجب صحة انفكاكه وانفكاك التعين والثاني وقوع المحال وهو التسلسل و
بتقدير تحقق التسلسل لا يكون مجموع الافراد المتسلسلة لازما للواجب من حيث هو لان
التسلسل انما لزم لعدم لزوم شيء من الافراد فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك التعين
والوجه كما مر فان قلت سلمنا ان الافراد غير لازم لكن لكل منها ما يوجب اتصاله
مع الواجب الغير النهاية فكيف يجوز انفكاكها عن الواجب من حيث هو قلت
ما يوجب الاتصال انما يفيد عدم الانفكاك ان لو كان لازما للواجب من حيث هو و
ليس كذلك لان كل ما يوجب الاتصال جاز انفكاكه عن الواجب الى الغير النهاية فجاز
انفكاك الكل ونقول لا يخلو من ان يكون هذا المجموع لازما للواجب من حيث هو
او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم التعين له والتقدير عدم لزومه وان لم يكن لازما جاز انفكاكه
وانفكاك التعين احتجت الفلاسفة على الوحدانية بان الواجب لو كان اكثر من
واحد كما يكون اثنين مثلا لكان الوجوب بالذات مشتركا بينهما وقد بينا ان الوجوب
عين الذات فيكونان مشتركين في الحقيقة و ح لا يخلو من ان يكون احدهما ممتازا عن الآخر
او لم يكن فان لم يكن يمتنع التعدد اذ التعدد بدون الامتياز محال وان كان احدهما ممتازا
عن الآخر فلا يمكن ان يكون الامتياز فصلا لان الفصل جزء والله تعالى منزه عن الجزء والا
يلزم حاجته الى الغير بل ان كان عارضا والعارض محتاج فلا بد له من علة فعلته ان
كان حقيقة الواجب امتنع التعدد لانه ح يمتنع انفكاكه عن حقيقة الواجب فلا
يكون الواجب الا واحدا والتقدير بخلافه وان كانت علته غير حقيقة الواجب
فاما ان تكون صفة اخرى او امرا منفصلا لا يجوز ان تكون صفة اخرى والا لعاد الكلام
فيها في ان علتها الحقيقة او صفة اخرى فيلزم ان يكون علته امرا منفصلا ويلزم احتياج
الواجب في تعينه الى منفصل وهو محال وهذا مبني على ان الوجوب عين
الماهية ومعلوم انه ليس كذلك واحتج الامام على هذا المطلوب بوجه آخر وهو

89

ان الوجوب بالذات لو كان مشتركا بين اثنين لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن
الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان
اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف فان كان بينهما ملازمة فان استلزمت
الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك
الهوية فكل واجب هو هو فما ليس بهو ليس بواجب هكذا ذكره في المحصل وعبارته غير جارية على
ما ينبغي اذ لا يلزم اشتراك الواجبين في الوجوب بالذات وامتيازهما بالهوية كونهما
مركبين ولو لزم هذا فما الحاجة الى الباقي اذ تم الكلام ح وايضا الاستلزام لا يوجب العلية
حتى يلزم المحال فالاصلاح عبارته ان نقول ح يكون لكل منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز
و ح لا يخلو من ان يكون احدهما علة للآخر او لم يكن فان لم يكن يلزم ان يكون لعروضهما علة
منفصلة وان كان احدهما علة للآخر فان كانت الهوية علة لزم كذا وان كان ما به الاشتراك
فكذا هذا حاصل كلامه على الوجه المعقول وفيه نظر اذ سلمنا استحالة اجتماعهما
لعلة منفصلة لكن لم لا يجوز ان يكون السبب ذات الواجب فان قلت ح يلزم
ان يكون الوجوب بالذات والتعين معلولين وكل معلول ممكن وكل ممكن جائز الزوال
قلت الممكن قد يجب بالغير وهما يجبان بذات الله تعالى وكذا التعين لو كان علة للوجوب
لا يلزم المحال لجواز صيرورة المعلول واجبا بغيره كما ذكرنا وجه آخر منقول من الحكماء وهو
ان الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتا لهما او عرضا لهما
او ذاتا لاحدهما عرضا للآخر فان كان ذاتا لهما فالخصوصية وهي ما به يمتاز كل واحد منهما عن
الآخر لا يمكن ان يكون داخلا في المعنى المشترك والا فلا امتياز ولزم التركيب ايضا وهو محال فهو
خارج عنه و ح يكون محتاجا ممكنا والواجب المخصوص ايضا ممكن من حيث انه
مخصوص وذلك محال وان كان الواجب المحمول على اثنين عرضا لهما او لاحدهما فمعروضه
لا يكون واجبا في ذاته بل بالغير وانه محال او نقول يلزم ان لا يكون الواجب من حيث
انه واجب واجبا بل ممكنا لكون الواجب المحمول ح ممكنا كما مر في الخصوصية وفيه
بحث لان الواجب اذا كان واجبا لا باتصافه بالواجبية بالذات لا يلزم كونه غير واجب
اذ لا نعني بالواجب بذاته الا هذا وانما يلزم ان لو لم تكن الواجبية ناشئة عن ذاته



وجه آخر لو كان الواجب اثنين فاما ان يكون مجموعهما محتاجا الى واحد منهما او لا يكون و
لا سبيل الى شيء منهما فان كان محتاجا يلزم ان يكون مجموعهما [illegible] لاحتياجه الى الغير فجاز
زواله وزوال المجموع اما بزوال احدهما او كليهما وان لم يكن [illegible] لزم استغناء الكل
عن الجزء وهو محال وفيه نظر لان مجموعيتهما تحتاج الى [illegible] لا ذاتيهما وهي تجب بهما
فلا يجوز زوالهما كما في سائر الصفات وجه آخر الاله واجب للعالم وغير الواحد
غير واجب فالواجب واحد [illegible] لان الاله واجب للعالم فظاهر والا لزم الدور او التسلسل
واما ان غير الواحد غير واجب فلاستقلال الاله بايجاد العالم واذا كان غير الواحد

غير واجب كان الواجب واحداً اصرّ وفيه بحث لانه ان اراد بقوله غير الواجب
غير واجب انه غير واجب بذاته فلا نسلم ذلك اذ لا يلزم من كون الآلة واجبا لحصول
العالم كونه غير واجب بذاته وان اراد انه غير واجب لحصول العالم فذلك مسلم
لكن لم قال لا يلزم كونه غير واجب في نفسه و احتج المتكلمون على وحدانية الله تعالى بناءً
على كون الله تعالى مختاراً بانا لو قدرنا الهين الى آخر كما ذكره في الكتاب قوله مقيد بان
معينين يعني نقصد كل واحد منهما في الازل ويريد ان يفعل الفعل الفلاني فيما لا يزال في
آن كذا وكذا قوله لان افعال العباد مسبوقة بالدواعي وهي لا تكون بفعل العبد
والا لوجب للداعية داعية اخرى وتلك الداعية لو كانت ايضا بفعله لزمته
داعية اخرى وعلى هذا وتسلسل بل تكون من الله تعالى ولقائل ان يقول سلمنا ان الكل
لو كانت باختيار العبد لكانت مسبوقة بداعية اخرى لكن لم لا يجوز ان تحصل بالايجاب
طبيعة كالجوع والعطش و طلب لذة او غير ذلك او بالرؤية او السماع وغير ذلك وانت
تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي صانعين قادرين على جميع الممكنات فاعلين معا
في حالة واحدة لا غير لانه لو كان احدهما واجبا موجبا لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل
ولو كانا قادرين يكون كل واحد منهما على بعض الاشياء لا يتم ايضا ولو كانا قادرين على جميع
الاشياء لكن يفعل احدهما في وقت والآخر في وقت آخر لا يلزم شيء من المحالات وقد
اختصر هذا الدليل بوجه لطيف وهو ان يقال لو قدرنا الهين فاما ان يتخالفا في افعالهما
بان يفعل كل منهما ضد ما فعله الآخر او لم يتخالفا ولا سبيل الى شيء منهما لانهما ان تخالفا يلزم
فساد العالم وجمع الاضداد لتساويهما في القوة والقدرة وان لم يتخالفا فاما ان يصح
منهما المخالفة او لا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما بينا من استحالة المخالفة وصحة
المحال محال واما الثاني فلانه يلزم حينئذ عجزهما عن شانهما ان يفعلا والعجز على الله محال
وهذا التقرير بديع والبديع اللطيف ان يقال ان امكنهما المخالفة لزم العجز وان لم يكن يلزم
ايضا العجز **قال** وافق في ذلك الى آخره **اقول** المشركون طوائف كما ذكر في الكتاب
وذلك ظاهر وذلك الثنوية في اثبات فاعلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر ذكره
المجوس بعينه الخ النفس البلاد والنسطور والملكانية ويعقوب من ائمة النصارى
الاقنوم باللغة السريانية الخاصة الجوهرية كالضاحك للانسان فانه جوهر
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

المسيح جوهران اقنوم واحد اي صار جوهران بالاتحاد اقنوما واحدا اي صار لهما بعينه
الخ فيثلغوس كان من الحواريين سأل عن عيسى عليه السلام انك قد تقول قال لي كذا وكذا و
امرني كذا وكذا فارنا اباك فاجابه عيسى عليه السلام بما ذكره في الكتاب من لفظ الانجيل والكتب
ظاهر **قال** الصحيفة الرابعة الى آخره **اقول** اختلف الآراء في كيفية
صدور الفعل عن الله تعالى فقال المليون ان افعاله تصدر عنه باختياره وارادته فهو
المختار ويراد به القادر وقالت الفلاسفة افعاله تصدر عنه بالايجاب فهو موجب
على هذا الرأي وتحقيق المسألة من اهم المهمات اذ الشرائع مبنية على كونه تعالى فاعلا
بالاختيار وكثير من مسائل الحكمة بل معظم مسائلها موقوفة على تحقيق هذه المسألة و
اكثر الخلافات بين الفلاسفة واهل الملة راجعة اليها وتحقيقها يبتني على حرف
وهو ان حدوث الحوادث دال على كونه تعالى مختارا لان التغير من الذات محال وهذه
المقدمة سلمها الفلاسفة والتزموا تكلفات كثيرة تفصيا عنها فقالوا انما تصدر عنه
الحوادث بتوسط العقول والنفوس بشريطة امر غير قار الذات كالحركة والزمان فيصير
كل جزء منه مع العلل القديمة سببا لحدوث حادث فورد عليهم ان هذه الاجزاء
الحادثة كيف صدرت عنها فاحتاجوا الى بيان كيفية صدور تلك الاجزاء الحادثة
عن العلل القديمة فتعسر عليهم ان يقولوا هي تحدث من القديم بشريطة امر آخر غير قار
الذات خوفا من التسلسل فذهبوا الى ان كل سابق من اجزاء ذلك المنقضي يفيد استعدادا
لاستعداد اللاحق فيصير القديم مع ذلك الاستعداد علة تامة لوجود اللاحق
ويجب صدوره ح ولا يتم الحاجة الى حادث آخر غير تلك الاجزاء واستعدادها فلزم
من هذا الاصل قدم الحركة فلانهم جعلوا اجزاءها شرائط لحدوث الحوادث عن القديم
واحتياج كل جزء منها الى السابق بعده حتى يصدر من القديم فلكل جزء سابق الى غير النهاية
واما الزمان فان الحركة لا بد وان تقع في الزمان كما ان كل جزء منها يقع في حالة ضرورة واما
العالم فلان الحركة بدون المتحرك محال والمتحرك انما هو الجسم فيلزم قدم جسم متحرك ازلا
وهو الفلك عندهم والفلك عندهم يوجب وجود العناصر لان الاقرب منه
يصير نارا لحركته والبعيد ارضا ويحصل المتوسطان كالبحر فيلزم قدم العالم ومثلوا
اعداد السابق اللاحق بالذهاب الى موضع فان من اراد ان يذهب مسافة فلا يمكن
صدور الخطوة الثانية منه الا بعد صدور الخطوة الاولى ولا الخطوة الثالثة الا بعد
صدور الثانية وعلى هذا فكل خطوة سابقة معدة للخطوة اللاحقة الى آخر المسافة فهذه
هي قاعدة اهل الفلسفة ومع بقائها يمتنع اثبات حدوث [illegible] وبيان كون الله تعالى مختارا
لانهم جعلوها مستندا في اكثر اعتراضاتهم على حجج مثبتي حدوث العالم وكون الآلة
مختارا وما دفع احد من العلماء هذه القاعدة بل ما ذكروا في كتبهم اصلا وما اصلحوا
حججهم بوجه يندفع مستندهم ونحن بعون الله تعالى وتاييده نبين فساد هذه القاعدة ونذكر

حجا على وجه نقطع مستندهم اما قياسه هذه القاعدة فلان العلة التامة متى كانت
الموجب الثابت الذات الثابت الاثر مع حصول الاستعداد اللاحق بالسابق كان ه
المقتضي المؤثر هو الموجب الثابت ضرورة لان الاستعداد الحاصل للاحق هو الامكان
الاستعدادي الذي هو القابلية التامة والقابلية لا مدخل لها في المؤثرية لان
القابلية بذات المعلول والمؤثرية بذات المؤثر فيكون المقتضي المؤثر الموجب الثابت
والموجب الثابت الذات والاثر يمتنع ان يقتضي التغير والاجزاء المتجددة فلان مقتضي
الموجب الثابت الاثر لازم له فمتى صدر منه جزء يمتنع زواله فيمتنع تحقق الجزء الاخر ه
فان قلت نحن لا نقول ان الموجب الثابت يقتضي التغير وكيف يقال هذا بل
نقول انه يقتضي كل جزء من اجزاء المنقضي كالحركة مثلا بشرط حصول استعداده من نايبه
وفي تلك الجزء منقض بالطبع لا يبقى الا آنا واحدا فلا يبقى استعداده الا آنا ويحصل ه
استعداد الثاني حينئذ يحصل من الموجب الثابت وعلى هذا في جميع اجزاء المنقضي
قلت اجزاء الحركة الموجودة في الخارج ليست الا كونات وتوسطات متعاقبة
وكل كون وتوسط فرض يصح بقاؤه ابدا بان ينقطع الحركة فعند حصول الاستعداد و
تاثير الثابت يبقى ابدا وكذا اجزاء الزمان الموجودة في الخارج ليست الا آنات وكل آن يمكن
بقاؤه بتقرر الحاجة المستقرة كما عرفت قبل ولئن سلمنا امكان زوال استعداد اللاحق
لكن كون السابق معدا للاحق امر متعذر لانه لو كان كذلك فلا يخلو من ان يتم استعداد
اللاحق عند وجود السابق او عند عدمه ولا سبيل الى شيء منهما لا جايز ان يتم عنده ه
وجود السابق والا يلزم اجتماع جميع اجزاء المنقضي دفعة لحصول العلة التامة للاحق
عند وجود السابق فيلزم اجتماع اللاحق مع السابق وكذا اجتماع السابق مع سابقه
وعلى هذا فيلزم اجتماع الجميع ويلزم من هذا الاجتماع جميع الحوادث الحاصلة ه
بسبب اجزاء المنقضي ولا جايز ان يتم عند عدم السابق والا لكان عدم السابق شرطا له
لتمام استعداد اللاحق وعدم السابق ايضا حادث فصدوره عن الموجب الثابت
يتوقف اما على منقض آخر او على معد سابق والاول يوجب ما هربوا عنه من لزوم ه
التسلسل والثاني وهو ان يتوقف على معد سابق ايضا باطل لانه حينئذ لا يخلو من ان تكون
معده هو السابق اي الذي [illegible] العدم عدمه او غيره فان كان السابق لا يجوز ان يتم ه
استعداده عند وجوده [illegible] الا لما تاخر عنه لحصول علته التامة حينئذ فيلزم اجتماع
السابق مع عدمه وهو [illegible] وان كان معده سابقا آخر يعود الكلام في ان تمام استعداده
هل يتم عند وجود [illegible] السابق او عند عدمه فان تم عند وجوده يلزم اجتماعه مع ذلك
السابق فلا يكون السابق [illegible] او ان تم عند عدمه يكون عدمه شرطا في تمام استعداده و
على هذا او لزم الدور او التسلسل فان قلت جاز ان يتم استعداد اللاحق عند وجود
السابق لكن لا يوجد اللاحق لوجود المانع وهو وجود السابق قلت هذا ايضا

ان عدم السابق حينئذ يكون شرطا لوجود اللاحق ويعود الكلام كما مر الى الآخر وايضا ه
المراد بالاستعداد التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فمع تحقق ه
الموانع يمتنع تحقق الاستعداد التام نعم انما الاثر للسابق في وجود اللاحق يحتاج الى
حادث آخر ولزم ما هربوا عنه من لزوم التسلسل واما حديث الاقراب فليس بشيء لان
المتحرك لو ابتدا الحركة من الحد الثاني امكنه الحركة قطعا وانما يتوقف الحركة الثانية على
الاولى بشرط ان لا يكون المتحرك على ذلك الحد بل على الحد الاول وتوقف الحركة الثانية على الاولى
بهذا الشرط لا يوجب توقفها عليها بحسب الذات هذا الامر تقرر فنعلم ان الله تع لو كان ه
موجبا لما وجد حادث والا للزم الدور او التسلسل وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
لو وجد حادث لما كان الله تع موجبا وهو المطلوب وهذا برهان قاطع يبطل قول الفلاسفة
بالكلية اذ بطل مستندهم واصلهم واحتج المليون على كونه تع مختارا بوجوه
ما تضمنت بطلان مستندهم فلا جرم ذكرتها الفلاسفة مستندين الى هذا ه
المستند وزعموا ان الحق معهم وبقي كلام المليين في حيز المنع وما اجابوا عنه ومن
تصدى الجواب فتمسك بوجه غير مشبع منها ما ذكره الامام في المحصل وهو ان مؤثر
العالم اما ان يصدر عنه الاثر مع امتناع ان لا يصدر او مع جواز ان لا يصدر والاول
باطل لان تاثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد
ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام وان كان محدثا كان
الكلام في حدوثه عن الواجب كالكلام في الاول ولزم التسلسل اما معا وهو محال
او لا الى اول فيلزم منه حوادث لا الى اول وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت
الثاني ولا يخفى للقادر الاذكى هذا اما ذكره وبنى هذه الحجة على مقدمتين كل
منهما ممنوع عندهم بل تلك الاصل الاولى حدوث العالم والثانية امتناع حوادث
لا اول لها ومنها انهم قالوا الحوادث مستندة الى الله تع اما بوسط او بلا وسط فلو
كان الله تع موجبا فصدور الحوادث عنه اما ان يتوقف على شرط او لا فان لم يتوقف لزم
قدم الحادث وان توقف على شرط قديم لزم ايضا قدم الحادث وان توقف على شرط
حادث عاد الكلام في ذلك الشرط الحادث انه كيف صدر عن الله تع ولزم التسلسل
وهو محال فاجابوا بان التسلسل انما يكون محالا ان كانت [illegible] السلسلة معا لكن لم لا
يجوز ان يكون على طريق التعاقب بان يكون قبل كل حادث [illegible] بعده الى غير النهاية
وما اجاب المليون عنه بل ذهبوا الى ان هذا محال [illegible] واشياء متغنيا
وبعضهم تمسك بالبديهة ومنها ما قالوا لو كان الله تع موجبا [illegible] الحوادث اذ
يجب صدور المعلول الاول عنه والمعلول الثاني عن [illegible] والثالث عن الثاني و
على هذا الى غير النهاية فيلزم لزوم جميع الاشياء لله تع و[illegible] قدمها واجابوا بانه لم لا يجوز
ان يكون شيء منقضي الاجزاء يكون [illegible] مع الواجب علة الحادث ويكون مرجحا

ذلك الجزء الجزء السابق وعلى هذا الى غير النهاية البرهان الثاني في هذا المطلوب
وهو متضمن لدفع مستندهم وهو ان الله تعالى لو كان موجبا لما وجد حادث اصلا و
اللازم باطل اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فلابد وان يكون صادرا عن الواجب
اما بوسط او بغير وسط وح لا يخلو من ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او لم يتوقف
ولا سبيل الى شئ منهما لا جايز ان لا يتوقف والا لزم احد الامرين الممتنعين وهو اما حدوث
القديم او قدم الحادث وان توقف على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فلذا يلزم
احد الامرين الممتنعين وان كان حادثا فلابد وان يكون حدوث ذلك الشرط في آن
حدوث ذلك الحادث والا فلا يخلو من ان يحدث قبل ذلك الآن او بعده فان
حدث قبل ذلك الآن يلزم تخلف المعلول عن علته التامة لان الشرط مع الواجب
يصير علة تامة وان حدث بعد ذلك الآن يلزم تقدم المعلول على علته التامة
وكلاهما باطل وهذه المقدمة ابطلت مستندهم في تسابق الشروط واذا كان
حدوث ذلك الشرط في آن حدوث الحادث يعود الكلام في كيفية صدوره
عن الواجب انه ان لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين
الممتنعين وان توقف على شرط حادث لزم حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه
وعلى هذا فلزم اما احد الامرين الممتنعين او انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لانه ان
انتهى الى ما لا يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد
الامرين المذكورين وان لم ينته بل توقف كل شرط حادث على شرط آخر حادث يكون
في آن حدوثه الى غير النهاية ولا ينتهى الى الواجب يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين
احدهما الله تعالى والآخر الحادث الاول وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بديهي الاستحالة
او نقول **من** الابتداء لو توقف الحادث الاول على شرط حادث فجملة ما يتوقف صدوره
عليها من الشرايط لابد وان تكون حادثة في آن حدوثه كما مر وصدور تلك الجملة
عن الواجب لا يجوز ان يتوقف على شرط آخر والا لما كانت الجملة جملة ما يتوقف صدوره
والتقدير انها كذلك واذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفا على شرط لزم
احد الامرين المذكورين وهذه المقدمة في غاية الحسن **فان قيل** للخصم ان يمنع
قولكم الحادث يصدر عن الواجب اما بوسط او بغير وسط لان مذهبهم ان ماهية
المعلول الاول وامكانه علة لـ[illegible] الاشيا كما ذكروا في ترتيب صدور العقول والنفوس
عن الواجب وان شيئا منها ليس عن الواجب اما الماهية فلانها غير مجعولة عندهم
واما الامكان فلانه [illegible] للماهية **قلت** بينا فساد هذه القاعدة حيث
بينوا صدور العقول والنفوس وبتقدير تسليم ما ذكروه نقول لا تؤثر الماهية في شيء
ما لم تتحقق في الخارج اذ المعدوم لا اثر له ولذا معلولها لا يؤثر لانه اما سلبي او اعتباري
كما بينا في المبادي وتحقق الماهية انما كان بالواجب فقد انتهى الصدور الى الواجب

فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض الشرايط ارادة مختار سوى الله تعالى وح لا يلزم شئ
مما ذكرتم من المحالات اذ الارادة لا تحتاج الى مرجح لان المختار قد يختار المرجوح والمساوي
قلت لو كان الله تعالى موجبا بالذات لما صدر عنه المختار لان المختار من شانه وفي
طبيعته التغير والاختلاف اما بتغير الارادة او القصد او التاثير بنفسها او بتعلقها
واما بتعلق تاثيره في كل من النقيضين والضدين اذ التاثير في احدهما غير التاثير في الآخر
وطبيعة الموجب منافية لامثال هذه مقتضية للثبات والاتحاد والتاثير
على نهج واحد ولهذا ذهب الحكماء الى ان الموجب لا يصدر عنه ما له الاختيار الا
اذا كان اختياره على وتيرة واحدة غير منقطعة كما اثبتوا النفوس المحركة للافلاك
على ان بعضهم انكر هذا ايضا البرهان الثالث لو لم يكن الموجب مختارا لما اختلفت [illegible]
في الاوصاف والآثار واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو اختلفت لكان آثارها
المختصة مستندة الى الواجب ضرورة انتهاء الممكنات اليه والا لدار او تسلسل
واختصاص كل منها بوصوفه لابد وان يكون مستندا الى المخصص لامتناع تخصص الشئ
بلا مخصص وذلك المخصص اما ان يكون نفس الجسم او لازما من لوازمها او اشياء اخر
ولا سبيل الى شئ منهما اما الاول وهو ان يكون المخصص نفس الجسم او لازما من لوازمها
فلانه ح يلزم تساوي الاجسام في ذلك ولا يلزم التخصص وانما جعلتهما قسما واحدا لاشتراكهما
في الحكم وهو كون الاجسام متساوية في ذلك واما الثاني وهو ان يكون المخصص شيئا
آخر فلانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشئ بذلك الجسم في ان مخصصه
هل هو نفس الجسم او لازمها او شئ آخر يلزم اما الدور او التسلسل سواء كان ذلك
الشئ امرا منفصلا من الفلكيات او العنصريات او متصلا جوهرا كما زعمت
الفلاسفة انه صورة نوعية او عرضا من الاعراض واما بطلان اللازم فظاهر
فان قلت لم لا يجوز ان يكون امرا منفصلا من ارادة قادر او اختلاف وضع
من الفلكيات والعنصريات فان لمسامتات الكواكب وانحرافاتها تاثيرات في
الاشياء **قلت** قد مر في البرهان السابق ان الموجب لا يصدر عنه المختار
والمسامتة والانحراف قد يوجد في مجاور الشئ ولا يؤثر ذلك فيه كحجر يصير [illegible]
ومجاوره لا يصير كذلك **فان قلت** ان ذلك الحجر قابل لذلك المعنى دون
المجاور **قلت** ح عاد الكلام في تلك القابلية انها لابد وان تكون لمخصص و
هو اما الجسم او لازمه او غير ذلك الى آخره البرهان الرابع لو لم يكن مختارا لما صدر
الفلكيات مستندا اليه وح لا يخلو من ان يكون الفلك بسيطا كما ذهب اليه
الفلاسفة او مركبا فان كان بسيطا فاختصاص الكواكب واقطاب الافلاك بمحالها
اما ان يكون بايجاب الموجب او باختياره والاول محال لان نسبة ايجاب الموجب
الى اجزاء البسيط واحدة فلا [illegible] تخصيص الكواكب والاقطاب بمواضع معينة

فتعين ان يكون بارادته فان كان الفلك مركبا فاختصاص محال الكواكب والاقطاب
من الفلك باماكنها المتساوية في الحقيقة وذلك لان مكان الفلك وهو الفراغ المتوهم
المشغول به بسيط ضرورة اتحاد المعنى اما بالايجاب او بالاختيار والاول منتف كما بينا
فتعين الثاني وهو المطلوب والمراد بالبسيط ههنا ان يكون كل قطعة من الفلك مثل
الاخرى في الحقيقة سواء كان بسيطا في الحقيقة اي من طبيعة واحدة او مركبا من
طبايع والمراد بالمركب ان يكون كل من قطع مختلفة الطبايع واستدل اهل السنة
على هذا المطلوب بان النطفة اما ان تكون بسيطة كما ترى في الحس او مركبة
وعلى التقديرين يلزم ان يكون المؤثر في اعضاء الحيوان واشكاله صانعا قادرا حكيما
لانها ان كانت بسيطة فالمؤثر في طباع الاعضاء واشكالها اما طبيعة النطفة او امر
خارج لا جايز ان يكون الطبيعة والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة اذ الجسم
البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة اذا اثرت في شكل الجسم البسيط
يحصل منه شكل الكرة لان الفاعل البسيط وهو الطبيعة الواحدة والقابل البسيط
وهو الجسم البسيط يحصل منهما شكل بسيط وهو الكرية اذ لو حصل المضلع
فاختصاص بعض اجزاء الجسم البسيط بشكل دون شكل البعض يوجب الترجيح بلا
مرجح لتساوي نسبة الطبيعة الى جميع اجزاء الجسم فتعين ان يكون المؤثر امرا خارجيا
فذلك الخارجي اما موجب او مختار لا يمكن ان يكون موجبا والا يلزم ايضا شكل الكرة لان
الموجب نسبته الى اجزاء البسيط واحدة فتعين انه مختار هذا اذا كانت النطفة
بسيطة اما اذا كانت مركبة فتكون مركبة من البسايط اذ كل مركب لابد وان ينتهي
تحليله الى البسايط والا للزم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية وح لا يصح
ان يكون المؤثر في اشكال الاعضاء وطبايعها الطبيعة والا يلزم ان يكون الحيوان على
شكل الكرات المضمومة بعضها الى البعض لان كل بسيط ح يصير كرة بل يكون امرا
خارجا وهو لا يجوز ان يكون موجبا والا يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة لان
نسبة الموجب الى جميع اطراف الاجزاء البسيطة واحدة فيلزم ان يكون قادرا
وفيه بحث لجواز ان يكون مزاج الاجزاء وامتزاجها مانعا من الكرية وذلك لان كل
مركب يتغاير اجزاؤه في الطبيعة والصفات وذلك للمزاج والامتزاج فكيف
يسلم الحكم تلك المقدمة **قال** الفلاسفة الى آخره **اقول** احتجت
الفلاسفة على ان [illegible] موجب بحجج واربعة الحجة الاولى لو كان الواجب مختارا
فلا يخلو من ان يكون [illegible] اولى به من الترك او لا وسبيل الى شيء منهما فان كان اولى
يكون حصوله كمالا له فيكون ناقصا في ذاته مستكملا به وذلك محال وان لم يكن
اولى كان عبثا وهو غير جايز على القادر الغني الحكيم والجواب ان الفاعل
قد يقصد الى شيء لكونه اولى بالنسبة الى [illegible] مستكملا به كما في تحصيل العلم

وغيره من الكمالات فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الى اولى الطرفين اما بالنسبة اليه
بل في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لضرورة احد الطرفين اذ لابد وان يفعل او يترك وح يكون
اختيار الاولى عين الحكمة والكمال وتركه عين السفه والنقصان وح لو اريد بالاولوية
المعنى الاول فنختار انه ليس اولى به قوله يلزم العبث قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو لم يكن اولى
بالمعنى الثاني وان اريد بها المعنى الثاني فنختار انه اولى قوله يلزم ان يكون ناقصا بذاته
مستكملا به قلنا لا نسلم انه يلزم الاستكمال بهذا القسم قوله لضرورة احد الطرفين
جواب سوال مقدر وهو ان يقال نفعل الطرف الاولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لا يخلو
عن ملاحظة كمال او برائة عن ذم لو فعل الطرف الآخر وذلك ضرب من الاستكمال فاجاب
بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن احد الطرفين ضروريا اما اذا كان فغاية الحكمة والكمال اختياره
الطرف الاولى والسوال المشهور على هذه الحجة انهم قالوا لا نسلم انه لو لم يكن الفعل اولى به يلزم
العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير واجابوا عنه بان ننقل
الكلام ح الى ذلك فنقول كونه اولى في نفس الامر وبالنسبة الى الغير لا يخلو من ان يكون
اولى به او لم يكن فان كان يلزم الاستكمال وان لم يكن يلزم العبث واعترضوا عليه بانا لا نسلم
انه لو لم يكن اولى به يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير
وهذا الاعتراض حق وعارضوا حجتهم بان الله تعالى لو كان موجبا فما صدر عنه اما ان يكون اولى به
او لم يكن والاول يوجب استكمال ذاته والثاني كونه مقتضيا بالذات لما لا يكون كمالا وذلك يوجب
نقصان الذات لان الذات الكاملة ما يقتضي الكمال والناقصة ما تقتضي ما لا يكون كمالا
وادعوا ان هذا اقوى من حجتهم الحجة الثانية الواجب موجب لان مؤثريته ان
كانت لذاته او لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه واذا وجبت كان
موجبا لا مختارا وان كانت لصفة حادثة عاد الكلام في ان مؤثريته في تلك الصفة
الحادثة اما لذاته او لصفة قديمة او لصفة حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او
التسلسل والثاني باطل فتعين الاول واذا لزم دوام المؤثرية لزمت الموجبية والجواب
انا نختار ان تكون المؤثرية لصفة قديمة وهي الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية من دوام
الارادة اذ الارادة قد تتعلق على التاثير [illegible] كما اراد ان يفعل الفعل الفلاني بعد سنة
[illegible] يريد الله في الازل ان يوجد الشيء الفلاني في الوقت الفلاني وقد ذكروا هذه الحجة
بوجه آخر وهو ان تاثير الله تعالى في العالم اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل فتعين الاول
ولزم المحال والجواب [illegible] الثاني باطل لان [illegible] ان كان [illegible] تاثير الله تعالى فلزم
ان يكون للتاثير تاثير [illegible] النسبة بين المنتسبين وان كان [illegible] التاثير قديما يلزم قدم
هذا التاثير [illegible] وان كان حادثا [illegible] الكلام فيه [illegible] او لزم قدم الحادث
[illegible] ان الشيء [illegible] تاثير [illegible] التاثير زايدا على التاثير
في الشيء [illegible] التسلسل في [illegible] التاثير قد [illegible] حادثا وتحقيقه ان شيء

تاثير الشيء في الشيء انه بالذات بحيث اثر فيه وهذا المعنى يكون ناشيا عن ذات المؤثر
بنفسه لا بتاثير آخر انه بذات المؤثر وهذا اسير الحجة الثالثة الله تعالى موجب لانه عالم بكل
المعلومات وخلاف ما علمه محال لاستلزامه الجهل عليه تعالى فما علم وجوده يكون واجبا وما علم
عدمه يكون ممتنعا فكل شيء اما واجب او ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان يكون
موجبا والجواب ان الله تعالى انما يعلم الاشياء كما هي فلم لا يجوز ان يعلم وجود الشيء او عدمه
انه يكون واقعا بقدرته وح يكون الواجب وقوعهما بقدرته فيلزم تحقق القدرة لا زوالها
او نقول العلم بالوقوع تابع للوقوع لان العلم هو اراك الشيء كما هو فيكون تابعا له ولان العلم
امر نسبي فيكون بين المنتسبين وح لم لا يجوز ان يكون الوقوع بالقدرة فيكون تابعا للقدرة
فلزم ان يكون العلم تابعا للقدرة واذا كان تابعا لها فلا يكون مغيرا لها او نقول الوجوب
والامتناع الناشيان من العلم تابعان له وهو تابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة والوجوب
والامتناع التابعان للقدرة لا ينافيان القدرة بل يحققانها وهذا جواب حسن مكمل ره
للجواب الاول الحجة الرابعة لو كان الله تعالى مختارا فاما ان يكون مخلوقه ممكنا في الازل او لا يكون
ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكنا في الازل لجاز وقوعه فيه وذلك محال
لان فعل القادر يمتنع ان يكون ازليا لان المختار انما يقصد الى ايجاد المعدوم ولا بد من داعية
الايجاد الا الى معدوم واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا في ما لا يزال
لان التقدير انه مخلوق الله تعالى فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وهو محال والجواب
انه ان اراد بكونه ممكنا كونه ممكنا بالامكان الذاتي فنختار انه ممكن في الازل قوله لجاز
وقوعه قلنا لا نسلم جواز وقوعه لجواز ان يكون ممتنعا بالغير والامر كذلك لانه فعل الفاعل
المختار وان اراد كونه ممكنا بالامكان الوقوعي فنختار انه ليس بممكن في الازل قوله يلزم
الانقلاب قلنا لا نسلم ان هذا الانقلاب محال والمحال انما هو الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي لا من الامتناع بالغير الى الامكان الوقوعي الحجة الخامسة الله تعالى موجب
لانه ان استجمع جميع ما لا بد منه في التاثير وجوبا كان او عدميا امتنع الترك وان
اختل شيء مما لا بد منه امتنع الفعل واذا لزم احد الامرين وهو اما امتناع الترك
او امتناع الفعل يلزم ان لا يكون قادرا اذ القادر هو الذي لا يمتنع الترك والفعل و
الجواب لم لا يجوز ان يكون بعض ما لا بد منه اختيار الله تعالى وقصده وح لو وجب
الفعل والترك لا يلزم [illegible] القادرية اذ وجوب الفعل ووجوب الترك بالاختيار
لا ينافي القادرية [illegible] حكماء الاسلام اراد والتوفيق بين الفلسفة والشريعة
فقالوا الموجب مختار [illegible]ضا بالتفسير الذي ذكرتم للمختار وهو انه الذي ان شاء فعل وان لم
يشأ ترك لان هذا التعريف [illegible] الملازمتين وهذا التعريف صادق على الموجب لانه يصدق
عليه حاله صدور الفعل عنه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل لان هذا الملازمة
صدق الملازمة لا يوجب صدق طرفيها كما في [illegible] فانه اذا شاء شيئا ويحكم

بايجاده يصدق عليه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل مع انه لا يصدق عليه في تلك الحالة
شيء من طرفي الملازمة وفيه نظر اذ لا نسلم ان الموجب ان شاء ان لا يفعل يمكنه ان
لا يفعل لانك قد عرفت ان الموجب ما يجب صدور الاثر عنه وح لو فرضنا تحقق انه
ان شاء ان لا يفعل يمتنع ان لا يفعل فلا يصدق عليه هذه الملازمة **خاتمة**
الموجب يجب ان يقارنه اثره المكتفي بمجرد تاثيره بالزمان بان يكون الموجب بالنسبة اليه
علة تامة له لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة واما المختار فيجب تاخر فعله
عنه بالفعل بالزمان لان الفاعل المختار لا يقصد الى الموجود قصد الايجاد بل الى المعدوم
ولا بد من داعية الايجاد الا الى المعدوم وهذا ضروري فيكون سابقا على اثره بالزمان
هذا عام في كل مختار سواء كان واجبا او ممكنا واما الوجه الخاص بالواجب اذا كان الواجب
مختارا فيجب حدوث فعله وذلك لانه يجب ان يكون تاثيره حادثا اذ لو كان قديما ه
مصاحبا له منذ وجوده كان ناشيا عن ذاته والامكان من خارج ويلزم تاثير الواجب
من الغير واذا كان ناشيا عن ذاته لما كان مختارا فعلم ان تاثيره حادث واذا كان ه
تاثيره حادثا كان اثره ايضا حادثا وهو المطلوب **قال** المصنف الخامسة في علمه تعالى
الى اخره **اقول** اتفق جمهور العقلاء على ان الله عالم الا طائفة من قدماء الفلاسفة
ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من اهل الملة الى انه عالم بجميع المعلومات وقال
الباقون انه عالم بالبعض والقائلون بالبعض فريقان الفرقة الاولى الفلاسفة فمنهم من
قال انه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي كما يجيء ومنهم من
زعم انه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم من ذهب الى انه يعلم ذاته دون الغير والفرقة الثانية
اهل الملة فمنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك انما يعلم الماهية
وهو مذهب هشام ابن الحكم واتباعه ومنهم من زعم انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم من
ذهب الى انه يعلم بعض المعلومات فقط والدليل على انه تعالى عالم انا قد بينا انه فاعل
بالاختيار والفاعل المختار لا بد له ان يعلم ما يقصد ايجاده فيكون عالما ولان افعاله على
الترتيب العجيب والتاليف اللطيف يدل عليه تشريح بدن الانسان والحيوانات
وتركيب الافلاك كما اشتمل عليه كتب التشريح والهيئة وكل ما هو كذلك فهو عالم ه
ضرورة فان قيل على الثاني شكان فالاول لم لا يجوز ان يوجب الواجب موجودا
يكون خالق العالم هو فيكون العالم هو لا الواجب الثاني النحل [illegible] تفعل فعلا عجيبا وهو
بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوانات قد تفعل ا[illegible] عجيبة والاجسام
من الادوية وغير الادوية قد تفعل افعالا عجيبة كالحجر ال[illegible] التلج والمطر
مع عدم العلم والجواب عن الاول ان واجب الوجود فاعل با[illegible]يار وسنبين ان
جميع المقدورات واقعة بقدرته وارادته فيكون عالما با[illegible] وعن الثاني ان كل
حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل ونحن نقول [illegible] الافعال المختلفة المحكمة

يوجب علم فاعلها بها لانها ح لا تكون طبيعية له والافعال الاجسام غير مختلفة فجاز ان
تكون طبيعية لها فلا يلزم العلم احتج قدماء الفلاسفة على انه تع غير عالم مطلقا
بوجوه الاول لو كان الواجب عالما لكان علمه اما عين ذاته الى اخره وذلك ظاهر و
الجواب انا نختار انه خارج عن ذاته تع قولهم يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا قلنا
ولم قلتم انه محال وقد بينا في القسم المبادي ان هذا جائز بل واجب في كل مؤثر لانه مؤثر
في نوع تاثيره وقابل له الثاني لو لم يكن العلم صفة كمال فوجب تنزيه الله تع عنه وان كان
صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها والجواب تقدم في
الصحيفة الاولى ان النقصان انما يكون ان لو كانت صفة الكمال ناشية عن الغير
اما اذا كانت ناشية عن الذات فذلك عين كمال الذات لان الكمال انما هو كون
الذات مقتضية لصفات الكمال احتج المحققون على انه تع عالم بجميع المعلومات
بانه تع حي فيصح ان يكون عالما بكل المعلومات وذلك لانا بينا انه تع عالم مطلقا فلزم ان
ان يكون عالما بكل المعلومات اذ لو اختصت عالميته بالبعض لكان اختصاص ذلك
البعض بشيء اوجب اختصاص علمه به فيكون كماله تع مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا في
بذاته احتجت الفلاسفة على انه تع يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي
لان الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها ايضا في معرض التغير لانه تبع للمعلوم لان العلم
هو ادراك معنى الشيء كما هو والتغير على الله تع محال فلا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي
مثلا لو علم ان زيدا في الدار فبعد خروجه منها ان بقي هذا العلم اى يعلم انه في الدار
بعد فقد لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير وكذا لو علم ان زيدا سيكون في الدار فكان
فان بقي علمه بانه سيكون فهو جهل وان لم يبق لزم التغير وما ذكره من الوجه الكلي فظاهر
والوجه الجزئي ان يتعلق باحد الازمنة الثلاثة كما ذكر سواء كان معنى كما ذكر او جثة
كزيد مثلا فالوجه الكلي ما ذكر في تقييد الكلي بالكلي من انه انسان طويل كاتب رومي ابن
فلان وعلى هذا الى جميع اوصافه لا انه واقع او وقع او سيقع وهذا الوجه من
الجزئية بحسب الزمان واما بحسب التعين فانكروه ايضا لكن هذا الدليل لا يدل على
بطلانه بل على ما ذكره ارسطو في ان النفس لا تدرك الجزئيات وقد بينا فساده وجوابه
حجتهم صعب وقد سعى كل قوم من المليين في ابطاله لكن الحق البين ان الله تع منزه
عن الزمان اى ليس في الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان يكون حالا في الحوادث المتعاقبة
وهو محال لانه ح يلزم تغيرات متعاقبة لان كونه في هذا الزمان غير كونه في زمان بعده
وعلى هذا ويلزم […]ون موردا للحوادث المتعاقبة ويكون محاطا بتلك الحوادث
فلا يكون له ماض و[…]ستقبل وحال ومن الماضي والمستقبل والحال انما يكون
لمن يكون في الحال اما […]ون منزها عن الحال فليس له ذلك بل يكون نسبته الى جميع
الازمنة على السواء و[…] احوال الازمنة بالنسبة الى الزمانيات بان هذا ماض له

ومستقبل لذلك وحال لذلك ويعلم كل شيء بحسب زمانه بان يعلم انه في الزمان الذي
هو ماض لذلك او مستقبل او حال فيعلم ان زيدا في زمان كذا بعد زمان كذا او قبله
في الدار وفي زمان كذا او كذا خارج عنها وذلك لا يتغير ازلا وابدا قلنا سلمنا انه ليس في
زمان لكنه لا بد وان يكون مع كل زمان حاضر ح يلزم ان يكون له حاضر وماض ومستقبل
ويعلم ان هذا واقع او وقع او سيقع لامتناع الجهل عليه تع بل الحق في جوابهم ان العلم صفة
متعلقة بالمعلوم وهذا ضروري والتغير في التعلقات لا يوجب التغير في الذات
ولا في شيء من الصفات الحقيقية كما في المعية وفي تعلق القدرة والارادة
بالمقدور والمراد واجاب المتكلمون عن شبهتهم بانا بينا ان العلم اما التعلق
او معنى ذو تعلق وعلى التقديرين لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في النسبة
لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات الحقيقية وهذا صحيح كما
بينا ولما ذهب مشايخ اهل السنة الى ان العلم صفة حقيقية ومشايخ المعتزلة
الى انه عين الذات تعسر عليهم هذا الجواب وهو التزام التغير في العلم فذهبوا الى
ان العلم بان الشيء سيوجد هو عين العلم بانه موجود او وجد فان من علم ان زيدا
يدخل الدار غدا فعند حضور الغد يعلم دخوله الدار بهذا العلم بعينه من غير
تجدد علم آخر وانما نحتاج نحن حينئذ الى تجدد علم ثانيا لزوال العلم الاول لطريان الغفلة
حتى لو لم يزل يكفينا ذلك والله تع منزه عن الغفلة فكان علمه سيدخل دارا عين
علمه بانه دخل فلا يقع التغير في علمه اصلا ثم هذا العلم الواحد انما يصير ماضيا وحالا
ومستقبلا باعتبار الازمنة لانه ان وقع بعد زمان المعلوم فيصير ماضيا وان وقع
معه يصير حالا وان وقع قبله يصير مستقبلا هذا غاية تقرير كلامهم وبيان هذا ايضا
ان الخبر ان ذلك الشيء كان او كائن او سيكون واحد وانما اختلف بحسب الاوقات
هذا ما ذكروه وفساد هذا الراي بين اما اولا فلانه دعوى بلا دليل فلقائل ان يقول
لا نسلم ان عند حضور الغد يعلم دخوله الدار بذلك العلم بل هو عين المدعى بل ان
هناك من وجهين قاطعين الاول لا بد للعلم من المعلوم والعلم بانه سيدخل
الدار معلومه سيدخل الدار ضرورة والعلم بانه داخل معلومه انه داخل الآن و
العلم بانه دخل الدار معلومه دخل الدار والعلم لا بد وان يكون مطابقا للمعلوم
والا ما كان علما بل جهلا واذا كانت معلومات هذه العلوم متباينة من حيث
المفهوم بحيث لا يمكن ان يكون احد منها عين الآخر كانت تلك العلوم ايضا كذلك و
الا ما كانت مطابقة لها و ح يمتنع ان يكون احد هذه العلوم عين الآخر الثاني
العلم بان الشيء سيوجد غدا سابق على وجود الشيء ووجوده غدا بالضرورة والعلم
بانه وجد يمتنع ان يكون سابقا عليه بالضرورة فكيف يكون احدهما عين الآخر وانه
لما توقف عليها ان يكون بعد تحققه [illegible] بعلم متجدد لا

بالعلم الاول وقد ذكر العلماء فيه وجوها اخر الاول ما ذكر في الكتاب ان قبل وقوع
المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع علم وعند وقوع المعلوم يكون
يكون بالعكس اي يكون على اعتقاد انه واقع علما واعتقاد انه سيقع جهلا فيمتنع ان يكون
احدهما عين الاخر ب العلم بالشيء سيوجد مشروط بالعدم في الحال والعلم بانه موجود ليس
مشروطا بذلك وما يكون مشروطا بشيء يكون غير ما هو غير مشروط به بالضرورة ج لو كان العلم
بانه سيوجد غدا عين العلم بانه موجود لوجب ان يعلم عند مجيء الغد انه وجد سواء علم
بمجيء الغد او لا لان الاول لا يتوقف على العلم بمجيء الغد فكذا الثاني لكنه ليس كذلك ثم
ابو الحسين البصري التزم وقوع التغير في علمه تعالى بالمتغيرات وقال ذاته تعالى توجب كونه
عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فلا يلزم قدم العالم اذا كان المقتضي هو الذات فيحدث
العلم بها عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر وذلك باطل لما سيجيء
في بيان امتناع التغير على الله تعالى احتج من انكر كونه عالما بذاته بان العلم اضافة
مخصوصة فلا يحصل الا بين الشيئين والله تعالى واحد من جميع الوجوه فيمتنع كونه عالما
بنفسه وقولهم وانفسنا مركبة من وجه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انا
نحن نعلم انفسنا فلم لا يجوز مثل هذا في الله تعالى فاجابوا بان انفسنا مركبة من حيث التركيب
من النفس والبدن وتركيب الصفات فلهذا امكن كوننا عالمين بانفسنا ثم اوردوا
شبهة على نفسهم فقالوا لان قلتم ان الله تعالى باعتبار كونه عالما مغاير له باعتبار كونه معلوما
فقد حصل المنتسبان فجاز قيام العلم به قلنا كونه عالما ومعلوما انما يتحقق عند
قيام العلم به فيكون فرعا لقيام العلم به فلو كان قيام العلم فرعا لهما لزم الدور هذا ما
ذكروه والجواب ان الذات من حيث هي الذات مغايرة للذات المعينة لما
بينا ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين وبينا ان نفس ذات الشيء مغايرة لكل
ما عداها فقد حصل المنتسبان فجاز حصول العلم له بذاته احتج من نفى كونه
عالما بالغير بان العلم باحد المعلومين غير العلم بالمعلوم الاخر فيمكن تعقل احدهما
بدون الاخر ولان العلم بالشيء هو حصول صورته في نفس العالم وحصول صورة الشيء
مغاير لحصول صورة شيء آخر فلو كان عالما بالمعلومات والمعلومات غير متناهية
حصل في ذاته كثرة لا نهاية لها والجواب لا نسلم ان العلم عبارة عن حصول
صورة الشيء في نفس [illegible] وقد بينا فساد هذا الراي في صحيفة العلم وقد بينا
ان العلم صفة [illegible] تعلق فتكون التعدد في التعلقات والتعلق اضافة و
التعدد في الاضا[illegible] لا يوجب الكثرة في الذات والاضافة اعتبارية فجاز فيها
عدم التناهي احتج هشام ابن الحكم بان الله تعالى لو علم في الازل جميع الجزئيات لزم
ان لا يقدر على شيء و[illegible] قدر العبد على فعل وانه ينفي الربوبية و[illegible]
ويصير الامر والنهي و[illegible]لوعد والو[illegible]د و[illegible]ب والعقاب وبعثة الانبياء

عبثا ضايعا وانما قلنا انه لو علم جميع الجزئيات لزم عدم قدرة الرب والعبد لان ما علم
وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع والا لزم الجهل على الله تعالى وهو محال فصارت الاشياء
اما واجبة او ممتنعة ولا قدرة على الواجب والممتنع هذا ما قاله هشام وتابعه
قوم وتحيرت في حله جميع العقلاء وقد مر مثل هذا في الصحيفة السابقة مع حله وهو
ان الله تعالى يعلم الاشياء كما هي فيعلم ان الفعل الفلاني يقع بقدرتي وارادتي وخلقي و
الفعل الفلاني بسبب العبد الفلاني وارادته فينبغي ان يكون وقوع تلك الافعال
كذلك لامتناع الجهل على الله تعالى وح لا يلزم عدم قدرة الله تعالى ولا عدم قدرة العبد وهذا
الحل ما ذكره واحد من العلماء والمذكور منهم ان العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة
فلا يصير مانعا لها وقد مر تفصيل هذا القول في الصحيفة السالفة مع تكميله
احتج من انكر كون الله تعالى عالما بما لا نهاية له بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم فيلزم
ثبوت علوم غير متناهية وثبوت الاشياء الغير المتناهية محال لان كل عدد
قابل للزيادة والنقصان وما كان كذلك فهو متناه قد مر ذلك في ابطال التسلسل
والجواب ان التعدد في التعلقات وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج
والباقي ظاهر **قال** الصحيفة السادسة الى آخره **اقول** الفعل الاختياري
مسبوق بخمسة اشياء العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد اما العلم
فظاهر لانه ما لم يعلم لم يرد ولم يقصد واما الارادة فلانه ما لم يرد لم يفعل وتصور
الارادة واضح عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه الفعل والترك
نظر في نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس تميل اليه وتختار منه
فهو معنى هذا المعنى وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الاخرى ينظر كلا الطرفين
ويميل الى احدهما والشهوة هي هذا الميل التمني والكراهة والارادة والتفرق في معاني
الشهوة ولذلك قد يريد الشيء ولا يشتهي كما في شرب الدواء التلخ واما القدرة
فظاهر لان الكلام في الفعل الاختياري وهو لا يمكن بدون القدرة واما القصد
فلذلك لان المختار يقصد اولا الى الفعل ثم يفعل واما الايجاد فيتبين ايضا والعلم
سابق على الارادة كما عرفت ان الفاعل ما لم يعلم لم يرد والقدرة متقدمة على القصد
والقصد على الايجاد وليس بين العلم والقدرة ترتيب طبيعي والتغاير بين هذه
الخمسة واضح بسبب هذه المقدمات وقد ينضم الى هذه الخمسة الداعية
وهي التي تنبعث بها الارادة من الاولوية وغيرها وتكون في الحقيقة بين العلم والارادة
لانه اذا احاط العلم بمصلحة تنبعث منها الارادة وقد [illegible] الداعية
لما مر من ان المختار قد يختار احد الطرفين بدون الرجحان [illegible] قوم من المعتزلة
ان الارادة هي الداعية وابطل اهل السنة هذا [illegible] بوجهين كما ذكر في
الكتاب وهذان الوجهان انما [illegible] على من فسر الداعية كما ذكرنا والمعتزلة [illegible]

ما فسّروها بذلك بل ما وجد من تفسير الداعية انها هي ميل ينبعث عن النفس بوجه
ترجح احد طرفي الممكن على الاخر وعلى هذا التفسير يصح جعل الارادة عين الداعية
ولا يرد على هذا ما ذكروا من الوجهين وعلم ان النزاع بينهم لفظي لكن نفي النزاع معهم في
ان الداعية هل هي هذا المعنى ام لا والظاهر انه لا اذ يقال هذه المصلحة دعتني الى
هذا الفعل وتلك المصلحة دعتني الى ترك ذلك والميل الذي ذكروا انما يوجد بعد
هذا ولان الميل انما يكون بعد دعوة الداعية ثم اتفق جمهور العلماء على ان الله تعالى مريد
لكنهم اختلفوا في معنى الارادة فاتفاقهم ليس الا في اللفظ لما اختلفوا في المعنى المغلوب
والمستكره ضد الغالب والمريد فيسمى الشيء بغير ضده كما يقال السواد هو غير البياض و
مثل هذا التعريف يكون غير مانع فيصدق على الجماد انه غير مغلوب وغير مستكره قوله
لان الارادة مختصة بحين اي مختصة بحين الايجاد اذ لا تكون قبله ولا بعده والذات
غير مختصة نفي غيرها قوله ولانها تابعة للمراد دون الذات لان الارادة بالنسبة
الى المراد ومنبعثة منه قوله وزايدة على الذات لما مرّ اي لما مرّ في اول المسايل
من الوجوه الدالة على ان صفات الله تعالى ليست عين ذاته احتج اهل السنة
على تحقق الارادة لله تعالى بان تقدم بعض افعاله على البعض مع جواز تاخره محوج الى مرجح
من الله تعالى لامتناع كون المنفصل مرجحا لافعاله وهو الارادة اذ ليس المراد بالارادة
سوى صفة تخصيص بعض افعال الفاعل بوقت دون وقت وتلك الصفة المخصصة
غير الصفات الباقية فالارادة غير هذه الصفات اما انها ليست نفس القدرة فلان
نسبة القدرة الى الاوقات واحدة وذلك ظاهر ولا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع
تبع الوقوع والوقوع تابع للارادة فيكون العلم بالوقوع تابعا للارادة فلا يكون هي ولا
العلم بالمصلحة لامتناع كون فعل الله تعالى معللا ولقايل ان يقول ما المراد بقولكم فعل
الله تعالى غير معلل ان كان المراد من غير فايدة وحكمة فذلك مما خالفه الشرع والعقل
لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله ولجزم
العقل بانه لا يجوز على الله تعالى ان يفعل فعلا لا فايدة فيه اصلا وان كان المراد غير ذلك
فبينوه فبعد بيانكم سواء سلمناه او لا نسلم يكفينا ان نقول ح لم لا يجوز ان يكون علمه تعالى
بالفايدة مرجحا فلا احتياج الى صفة اخرى غير العلم ويمكننا ان نجيب عن هذا بان
الازمنة المقدرة قبل العالم متساوية في فايدة خلق العالم وغيره فلم اختص خلقه
بوقته دون ساير [illegible] وكذلك تلك الصفة ليست نفس الحيوة لانها كالقدرة
في تساوي النسبة [illegible] الاوقات ولا السمع والبصر لكونهما كالعلم في التبعية ولا
الكلام اذ لا تعلق له [illegible] فان قلت لا نسلم ان الكلام لا تعلق له بالايجاد اذ الايجاد
بالحقيقة عند المحقق[illegible] ليس الا بامر كن قلت سلمنا انه كذلك لكن نسبة
امر كن الى جميع الاوقات واحدة كالقدرة بعينها هذا تحقيق كلام اهل السنة و

واعترضوا عليه بوجهين الاول الارادة لا تخلو من ان تكون صالحة للتعلق بالايجاد في ساير
الاوقات او لم تكن فان لم تكن بل انما تتعلق بوقت واحد فقط يلزم ان يكون الفاعل موجبا
لا مختارا لانه ح لا يكون متمكنا من الفعل في وقت آخر وان كانت صالحة فاختصاص
تعلقها ببعض الاوقات ان لم يتوقف على مرجح فقد وقع الممكن بلا مرجح ويلزم ايضا بطلان
اصل هذا الدليل لان هذا الدليل مبني على ان تقدم بعض افعال الله تعالى على البعض مع جواز
تاخره محوج الى المرجح فان سلمتم ههنا امكان اختصاص تعلقها ببعض الاوقات من غير
مرجح فقد سلمتم بطلان اصل دليلكم وان توقف اختصاص تعلقها على مرجح فقد
احتاجت الارادة الى ارادة اخرى لما ذكرتم ان المخصص لا بد وان يكون ارادة فيلزم
التسلسل وهو محال فان قلت لا نسلم ان الفاعل يصير موجبا لو لم تكن الارادة صالحة
للتعلق في ساير الاوقات وانما يصير ان لو كان تعلق الارادة في وقتها واجبا والجزم ان يكون
جايزا وح لا يصير موجبا قلت لان الارادة ح لا تخلو من ان تكون صالحة لئلا تكون
تتعلق بالايجاد في ذلك الزمان او لم تكن فان كانت تحتاج الى ارادة اخرى ولزم المحال المذكور
وان لم تكن يلزم الايجاب بالضرورة الاعتراض الثاني الارادة لا تخلو من ان تكون حادثة او
قديمة فان كانت حادثة يلزم قيام الحادث بذات الله تعالى وان كانت قديمة يلزم زوال
القديم لانها لا تبقى بعد الايجاد ويلزم دليلكم على حدوث الاجسام لان من جملة مقدمات
دليلكم في حدوث الاجسام امتناع زوال القديم حيث قلتم لو كان السكون ازليا
لامتنع زواله لكنه قد يزول واجاب اهل السنة عن الاول بان المختار ان الارادة
غير صالحة للتعلق بالايجاد في ساير الاوقات بل هي واجبة التعلق بايجاد الشيء في
ذلك الوقت لذاتها وح لا تحتاج الى ارادة اخرى وما ذكروا دافعا للشبهة التي
ذكروها وهي صيرورة المختار موجبا فان قلت يمكن دفع تلك الشبهة بانه
يقال الارادة لا تكون صالحة للتعلق بالايجاد في ساير الاوقات بل هي واجبة التعلق
في وقتها ولا يلزم صيرورة الواجب موجبا لان الوجوب بسبب الارادة لا يخرج الفاعل
عن كونه مختارا كما ان الفعل يجب عند جزم الارادة على المذهب المختار وح
هذا لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا لما كان ذلك بسبب الارادة فلذا ههنا قلت
لما كانت الارادة واجبة التعلق في ذلك الوقت لذاتها لما تمكن الفاعل من الفعل
في وقت آخر ولا من الترك في ذلك الوقت بل يجب صدور الفعل عنه في ذلك
الوقت فيلزم كونه موجبا بخلاف وجوب الفعل فانه انما [illegible] بجزم الفاعل ارادته
وذلك ايضا بفعله واختياره فان جزمها لزم والا فلا و[illegible] ان شاء
فعل وان شاء ترك بل الجواب ان الارادة صفة من شا[illegible] ان تتعلق بالايجاد
من غير مرجح لما تقلم(?) ان المختار قد يفعل بارادته احد المت[illegible]يين بل المرجوح وههنا
يجاب عن الثاني انها قديمة والنقل(?) انما يرد على تعلقها [illegible] الوقت وتعلقها

حادث فلا يكون زوال القديم بل زوال الحادث وفيه نظر اذ التعلق ايضا قديم
لازم لتلك الارادة لما علم في اول المسائل ان الارادة بدون المراد محال فزوال التعلق
يوجب زوال الارادة بل الجواب ان هذا انما يرد على من يبني بيان حدوث الاجسام
على تلك المقدمة ونحن نثبت ذلك بدونها احتجت الفلاسفة على عدم الارادة
بوجوه الاول ما مر في الصحيفة الرابعة وجوابه قد مر منه ان المختار قد يختار الشيء
لاستكماله به وقد يختار لكونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لا لانه يحتاج
في كماله اليه فح لو كان فعله على الوجه الثاني لا يلزم الاستكمال ولا العبث لان ما يكون
اولى بوجه ما وان لم يكن اولى به على معنى الاستكمال لا يكون عبثا اذ العبث هو الخالي
عن الاولوية اصلا وايضا عارضنا حجتهم هناك بوجه اتم منه الثاني ارادة الله تعالى
ان كانت قديمة وجب قدم المراد ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة تفتقر
الى ارادة اخرى ودار او تسلسل والجواب انها قديمة متعلقة بزمان معين
اذ الارادة قد تسبق المراد كما ان واحدا منا يريد الحج بعد سنة او سنتين فاذا
حان حج المراد وحج قوله ويكون التعلق في خلق الزمان اولا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال هب انه في خلق الحوادث غير الزمان يكون كذلك واما في خلق
الزمان اولا فكيف يقال هذا اذ لا يمكن ان يقال انه تعلق ارادة الله تعالى بايجاد الزمان في
زمان كذا فاجاب بان ارادته تعالى تكون متعلقة بايجاده عند انتهاء زمان مقدر
في علمه تعالى من الازل ولا احتياج الى زمان آخر والشبهة الثالثة ظاهر قال
الصحيفة السابعة الى آخره اقول اتفق العقلاء على كون الله تعالى حيا لان
ملزومات الحيوة من العلم والحكمة حاصلة له ولان الجمادية نقصان فاحش ولكنه
اختلفوا في معنى الحيوة فذهب جمهور الفلاسفة الى ان معناها عدم امتناع العلم ومن
المعتزلة ابو الحسين البصري ذهب الى ان معناها عدم امتناع العلم والقدرة وانما
ذهبوا الى انها عدمية لئلا يلزم وصف زائد على ذات الله تعالى وذهب جمهور اهل
السنة وجمهور المعتزلة الى انها صفة يصح لاجلها على الذات ان يعلم ويقدر
وقولهم ان يعلم ليس بصواب اذ الحيوانات باسرها احياء ولا يصح عليها العلم
بل الصواب ان يقال لاجلها يصح ان يدرك ويقدر ليشمل الجميع من العالم وغير العالم
واحتجوا على تحققها بانه لولا امتياز الحي من الجماد لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم
والقدرة دون الجماد [illegible] ست عدمية لامتناع حملها على المعدومات واعترض
ابو الحسين البصري [illegible] قد بينا ان ذات الله تعالى مخالفة لساير الذوات فلعل صحة
العلم والقدرة معلل [illegible] ذاته المخصوصة لا بصفة اخرى والجواب كما مر
ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحيوة قطعا واذا لزمت الحيوة وهي لا يجوز
ان تكون عين الذات لما مر في صدر المسايل [illegible] الدليل فلزمته صفة حين

قوله لان البقاء استمرار الوجود لان ذلك مما يدل عليه اللغة والعرف والعقل
واحتج الخصم بوجوه الاول لو كان كون الله تعالى باقيا بسبب شيء غير ذاته يلزم ان يكون
الواجب بذاته واجبا بغيره والجواب لا نجوز ان تكون صفة بواسطة اخرى ناشية
من الذات وانما المحال ان لو كان صفة الله تعالى ناشية من غير الله تعالى وصفاته واذا
كانت صفة من صفاته ناشية من الذات تكون كلتاهما من الذات قوله
قد مر تحقيق ذلك في الادراكات ان الابصار والسمع هو ادراك عين الحاضر سواء كان
بالحاسة او لا وقد مر منه ان ذلك ممكن بدون الحاسة احتج من فسر السمع والبصر
بالعلم بهذا الدليل الى الذي ذكرناه وبانه تعالى لو كان سميعا وبصيرا لكان محلا للحوادث
لان سمعه وبصره حادث لكون المسموعات والمبصرات حادثة وسماع المعدوم
ورؤيته محال فلا يمكن السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات والجواب
ان كلا منهما صفة ذات اضافة والحادث انما هو اضافتهما بالمسموعات والمبصرات
كما في العلم وكما في ابصارنا وسماعنا فانهما لا يحدثان بحدوث المبصرات والمسموعات
بل هما صفتان ثابتتان سواء كان هناك مبصر او مسموع اولا وايضا هذا وارد عليكم في
العلم بالمسموعات والمبصرات وجوابكم جوابنا والتحقيق انهم ان ارادوا بالعلم بالمسموعات
والمبصرات مطلق العلم فلا يندفع عليهم النقض وان ارادوا ما يكون عند وجود المسموعات
والمبصرات فيرد [illegible] احتج اهل السنة على ثبوتهما لله تعالى بانه تعالى حي والحي يصح اتصافه
بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن
الله تعالى سميعا بصيرا لكان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص محال على الله تعالى وانما قال وكل
من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها ونريد بالضد عدمها
المقيد لان من شرط هذه الاعدام التي في مقابلة الملكات ان تكون من شان موضوعاتها
الملكة فلو لم يصح اتصاف موضوعاتها بالملكة لما صدقت هذه العدمات بان الصمم
عدم السمع عما من شانه السمع والعمى عدم البصر عما من شانه البصر كما عرف فلو لم
يكن من شان الموضوعات حصول الملكات فلا يصدق الا نفس السلب والعدم و
ذلك غير معلوم البطلان فلو قيل الله تعالى ليس له السمع لا يظهر على العقل فساد هذا
القدر بخلاف الصمم فانه يظهر على العقل فساده بناء على ان الكمال لما امكن وقيد لزم
النقص وللقايل ان يقول وجود المصحح انما يكفي ان لو لم يوجد المنافي فمن يجوز وجود
المصحح لا يلزم جواز الاتصاف كما في الحس والشهوة والغم والهم [illegible] غير ذلك واذا لم يكن
جايز الاتصاف بالملكة لا يلزم الفساد بانتفاء الملكة والحق [illegible] السمع والبصر
لله تعالى لانا بينا في الصحيفة السالفة ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات [illegible] على وجه من الكلية
والجزئية وستعلم في صحيفة الافعال ان بقاء الاشياء [illegible] بالله تعالى والمبقي يعلم
فا [illegible] جميع وهي ذات موجودة ضرورة والذات الموجودة جزئية تكون

مدركا للجزئيات باعتبارها واذا كان عالما بالمسموعات والمبصرات باعتبارها تكون سميعا
بصيرا اذ السمع ليس الا ادراك عين المسموع والابصار ادراك عين المرائي وقد مر تحقيق ذلك
في فصل الادراكات **خاتمة** قال قوم من علماء ما وراء النهر ان لله تعالى صفة هي
التخليق وهي مغايرة لصفة القدرة وقد يعبر عنه بالتكوين وقالت المعتزلة التخليق
عين المخلوق واحتجوا عليه بانا نعلم ضرورة ان الله تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار
الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران
وصفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعلل
وجوده بتخليق الله تعالى اياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه
جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل ولعل هذا الراي انما نشأ
للعلماء من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لان هذا بالحقيقة
هو التكوين وقالوا التخليق قديم كما ان امر كن قديم والكائن حادث لكنهم قالوا التخليق
هو ليس امر كن بل شيء آخر وبيان شيء آخر ووجهه غير جيد والظاهر انه امر كن
لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان قلت لم لا يكفي
القدرة والارادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة اخرى قلت لا
خفاء ان القدرة والارادة بدون التاثير لا تكفيان في وجود الاشياء ثم والتاثير
هو التكوين واعترض عليهم بان صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز اي جاز ان
تتعلق بالتاثير وجاز ان لا تتعلق وصفة التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل
الجواز كانت عين القدرة وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تعالى
موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تاثير التخليق في المخلوق على سبيل الوجوب
على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق ولا يلزم العجز واما حصوله من
الله تعالى فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى لم يشأ لم يخلق والقدرة بعكس
ذلك اذ تاثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فللتخليق
جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولا
من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما بينا ان جهة جوازه غير جهة جوازها
احتجت المعتزلة بان التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديما لزم قدم العالم
وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر وتسلسل واجاب اهل السنة بان الفعل
قد يسبق التاثير [illegible] الجرح فجاز قدم التخليق دون المخلوق وفي كن ووقت لنا
ظاهر **قال** [illegible] الصفة الثامنة الكلام **اقول** اتفق اهل الملة على
ان الله تعالى متكلم لكن اختلفوا في معنى كلامه فقالت المعتزلة والحنابلة هو هذه
الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني لكن المعتزلة ذهبت الى انها حادثة
قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلما كونه موجدا لهذه [illegible]

والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة من ملك او نبي وقال ابو الهذيل
من المعتزلة قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في محل وساير كلامه عرض حادث في جسم
من الاجسام كما قال ساير المعتزلة وانما قال كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال
والمحال من الاجسام وغيرها بعد قوله كن وزعمت الحنابلة انها قديمة قايمة بذات
الله تعالى وقالت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة ان كلام الله تعالى هو مفهوم هذه
الالفاظ والحروف وهو المسمى بالكلام النفسي اذ المتكلم به النفس وازلي قايم بذات
الله تعالى وقالت الكرامية كلام الله تعالى ازلي ولكنه ليس بلفظ ولا معنى بل هو قدرته على
احداث قوله في ذاته والقول هو هذه الالفاظ الدالة على المعاني ففرقوا بين كلامه
وبين قوله وجعلوا قوله حادثا قايما بذاته ويدل على بطلان هذا الراي بطلان
قيام الحوادث بذات الله تعالى وسيجيء ذلك احتجت المعتزلة والحنابلة على ان كلام الله تعالى
هو هذه الحروف والالفاظ الدالة على المعاني بوجوه الاول الكلام في اللغة والعرف
هو هذه ولاجل هذا لا يصفون الاخرس بالمتكلم الثاني قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وصف
القرآن بكونه عربيا والعربي انما يكون اللفظ الثالث قوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو هذه الالفاظ والحروف
والجواب عن الاول ان الكلام بحسب اللغة ايضا يطلق على المعاني كقول الشاعر
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وانما اشتهر باللفظ لكون اللفظ
اشهر من المعنى ولئن سلمنا ان الظاهر هو الالفاظ والحروف لكن ثبوته لله تعالى انما يعقل
بهذا الوجه مع صحة اطلاق الكلام عليه كما عرف من قول الشاعر والاخرس [illegible]
ناطقا والمتكلم [illegible] والنطق كلام نفسي وعدم الوصف بالتكلم لكون الكلام هو المعنى
المعبر عنه بهذه العبارات وعن الثاني ان معناه انا انزلناه قرآنا معبرا بالعربي وعن الثالث
ان معناه حتى يسمع لفظ كلام الله والاحسن ان يقال القرآن هو تلك المعاني المعبر
بهذه العبارات [illegible] وصفه بالعربي والمسموع وهذا اشبه هذا الموضع والحق
ان كلام الله تعالى هو الكلام النفسي والقرآن هو الكلام المعبر بهذه العبارات والتحقيق
الكلام النفسي ان من يريد ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ
معناها ثم يعبر عنه باللفظ او الكتابة او الاشارة او غيرها فذلك المعنى هو الكلام
النفسي وما يعبر به من اللفظ او الكتابة او الاشارة او غير ذلك هو الكلام الحسي و
مغايرة الكلام النفسي والحسي بينة اذ الكلام الحسي قد يختلف باختلاف كل من
هذه اللغة نوعا بان يختلف احد هذه اللغة الى الآخر صنفا بان يختلف
صنف احد هذه اللغة الى صنف آخر منه اذ كل [illegible] وهذه اللغة نوع من اختلاف
هذه اللغة بالحقيقة ولكل منها اصناف مثل [illegible] فان اصناف العربي
والفارسي والتركي وغيرها ولا [illegible] ايضا اصناف من كتابة العربية والهندية

والتركيب وغير ذلك وكذا للاشارة اصناف يمكن وضعها للمعاني ومع اختلاف
الكلام الحسي بهذه الوجوه قد يكون المعنى متحدا فظهر الفرق بين الكلام النفسي والحسي
ولا التباين بين الكلام النفسي وشيء من الصفات سوى العلم فانهما يتغايران والفرق الواضح
البين ان الكلام النفسي لابد وان يكون مع مقصد للخطاب اما مع النفس او مع الغير دون
العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما والمتكلمون يجوزون الفرق بينهما
وهذا الفرق من خواص افكارنا وزعم قوم من المعتزلة ان الامر هو الارادة وليس كذلك اذ
الامر قد يوجد بدون الارادة كما في الامر للكافر فانه امره الله تعالى بالايمان وما اراد منه الايمان
ومن لو جد منه الايمان لامتناع عدم ما يريده الله تعالى وقد توجد الارادة بدون الامر كما اراد
ولا يؤمن كما في كثير من افعال العباد التي يريدها الله تعالى فانه قد لا يوجد منه الامر وذلك ه
ظاهر واذا عرفت هذا فنقول الكلام بالحقيقة لغة وعرفا هو الكلام النفسي ه
المعبر بعبارة وان كان الوهم قد يسبق الى الكلام الذي هو العبارة الدالة على الكلام
النفسي لكن الحق ما ذكرنا اما الكلام النفسي فلان كلام الغير قد يعبر بغير عبارته ولغته
ويقال انه قال كذا وكذا وهذا شايع بين الامم مقبول من غير نكير وقد جاء في التنزيل حكاية
عن موسى وفرعون وغيرهما من الغير انبيين ولقوله تعالى ولقد كتبنا في الزبور من بعد
الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون واما التعبير فلانه لا يقال لغير المعبر متكلم بل
ساكت او اخرس الا بالقيد بانه متكلم بالكلام النفسي او بالاشارة او الكتابة ولكونه
معبرا بعبارة قد يوصف بما يتعلق بالعبارة ككونه عربيا ومسموعا وهذا هو منشأ ه
انبعاث الوهم هذا فتحقيق هذا الموضع وههنا لابد من تحقيق كلام القوم
ليبتني عليه حقيقة المقال فنقول قد علم ان المعتزلة ذهبوا الى ان كلام الله
هو هذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني وانها حادثة قايمة بالاجسام
وان الحنابلة ذهبوا الى هذا الا انهم قالوا انها قديمة قايمة بذات الله تعالى وان اهل
السنة ذهبوا الى ان كلام الله تعالى هو الكلام النفسي وانه قديم قايم بذات الله تعالى
ثم زعم بعض اهل السنة ان كلام الله تعالى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار
ولا نداء ويصير واحدا من هذه بحسب التعلقات الى الاشياء واختلاف
الاوقات وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما ذكروا في العلم من انه
واحد وانما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا بالنسبة الى الازمنة وتختلف ه
الالفاظ بحسب ذلك وهذا منسوب الى عبد الله بن سعيد من اهل السنة
وتابعه فيه كثير من اهل السنة ثم قوم من الاشاعرة منهم الامام فخر الدين ه
الرازي ثم ذهبوا الى [ان] ذلك الواحد هو الخبر والباقي من الاقسام كالامر والنهي
وغيرهما راجع الى الخبر [و]كان التحقيق هذا وقال الباقون من اهل السنة كلمات الله
خمس الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء [ثم ان] اهل السنة يسلمون ان هذه

الحروف والالفاظ حادثة قايمة بجسم من الاجسام وانما بقي نزاعهم معهم في كونها
كلام الله تعالى وان الشيء هل يصح ان يوصف باسم الفاعل والفعل قايم بغيره كما يصدق على
واحد انه متكلم والكلام قايم بغيره واستبعد اهل السنة واحال هذا واحتجت
المعتزلة عليه بوجهين الاول يقال الضارب والقاتل لفاعل الضرب والقتل قايمان بالمضروب
والمقتول لا بهما واطلقان عليهما والجواب ان الضرب والقتل تاثيران والتاثير انما يقوم بالمؤثر ضرورة
والمراد بالوقوع تعلقهما بالمفعول الثاني الخالق مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لانه لو كان غيره
فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم المخلوق وان كان حادثا يكون مخلوقا لله تعالى
فلزم ان يكون للخلق خلق آخر ويعود الكلام في ذلك الخلق ولزم اما القدم او التسلسل والجواب
ان الخلق هو التاثير او امر كن في الوقت الفلاني وهذا قديم مع حدوث المخلوق لكونه بالنسبة
الى الوقت الفلاني فلا يلزم من قدم الخلق قدم المخلوق واذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى
موصوف بالكلام النفسي لان العقل لا يابى ذلك وقد ثبت نبوة الانبياء عليهم السلام وهم
اتفقوا على كون الله تعالى متكلما وكل من هاتين المقدمتين علمت بالتواتر ثم الكلام الذي اتفقوا
عليه اما هذا المعنى اي الكلام النفسي او اللفظ الدال عليه وعلى التقديرين يلزم قيام الكلام
النفسي بذات الله تعالى اما اذا كان المراد بالكلام الكلام النفسي فظاهر واما اذا كان المراد اللفظ
الدال فكذا لا يكون بدون المعنى ضرورة ولان عدم ذلك المعنى نقص فلزم اتصافه بالمعنى وليس
شيء من كلام الله تعالى بحادث اذ لو كان حادثا فاما ان يكون قايما بذات الله تعالى وح يلزم قيام ه
الحوادث بذات الله تعالى او بذات الغير وح يلزم قيام الصفة الشيء بغيره و
ذلك محال او يكون قايما بنفسه وح يلزم قيام امر عرضي بذاته وذلك محال واعترضت ه
المعتزلة بانكم ادعيتم كلاما نفسيا موصوفا بانه واحد غير امر ونهي وغيرهما من اقسام الكلام
المعلوم لغة وعرفا وعقلا ثم ان اتفاق الانبياء على مثل هذا الكلام وامتناع قيام كلام
الله تعالى بغيره ممنوع فانا نجد قيام كلامه تعالى بانفسنا والسنتنا والجواب عن الاول ان ه
المدعى ههنا ان الكلام النفسي قايم بذات الله تعالى وهذا خلاف مذهبكم وكونه واحدا او ه
كثيرا ايضا نزاع لانا سواء قلنا انه واحد او كثير لا نخالف اهل السنة وهذا اختيار هذا الكتاب
ثم يلزم على مذهب من زعم انه واحد بيان ذلك وهو قد يبين كما يجي وعن الثاني ان الكلام القايم
بانفسنا مثل كلامه تعالى ومشارك له في نفس المعاني وكلام الغير انما يكون منقولا بهذا المعنى
ويصدق كل احد انه كلام ذلك الغير احتجت المعتزلة على حدوث كلام الله تعالى بالمعقول
والمنقول اما المعقول فبوجوه فالاول لو كان كلام الله تعالى قديما وهو امر ونهي وخبر و
استخبار ونداء فيلزم هذه الاشياء بدون المخاطب لان المخاطبين انما وجدوا فيما لا يزال
وذلك عبث سفه لا يليق بكلام الله تعالى الثاني انه تعالى اخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع
كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا فلو كان الكلام قديما لزم الكذب اذ ما ارسله قبل الازل ويلزم
ايضا كونه حادثا لكونه مسبوقا بالمرسل فيلزم حدوثه على تقدير قدمه وهو محال

الثالث اتفق الاصوليون على ان القرآن هو كلام الله تعالى وبالاتفاق هو هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والمنزل والاعجاز انما يكون للفظ وعرفه الغزالي بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا والمنقول بين دفتي المصحف حادث ضرورة لانه اللفظ الدال قطعا واذا كان القرآن هو ما ذكروه يلزم ان لا يكون كلام الله هو الكلام النفسي والا يلزم ان لا يكون القرآن كلام الله تعالى وهو باطل بالاتفاق واما المنقول فبوجهين الاول قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون و الكاين حادث فكن ايضا حادث لمقارنتهما لقوله تعالى اذا اراد شيئا لان هذا النوع من الكلام يفيد المقارنة وكن هو كلام الله تعالى فيلزم حدوث كلامه الثاني ان القرآن ذكر لقوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر وقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين وما نافية في الايتين واعلم ان هذه الشبهة مشكلة والجواب عنها صعب لا سيما الاولين وهما ان الخطاب بدون المخاطب محال وان الاخبار بلفظ الماضي في الازل ممتنع وتحير العلماء في جوابهما فقال عبد الله بن سعيد بناء على اصله الذي ذكرنا ان كلام الله تعالى في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم صار فيما لا يزال كذلك فلا يلزم سفه الامر والنهي والخبر وغير ذلك في الازل ولا الاخبار بالماضي لانه انما صار ماضيا فيما لا يزال وفيه بحث لان الحكم انما يصح على الشيء بعد تصوره وهذا المعنى غير متصور اذ لا يعقل معنى ازلي لا يكون شيئا من هذه الاقسام الموجودة في الكلام ثم يصير بحسب الاوقات واحدا او احدا منها وايضا الكلام لا يمكن بدون الخطاب سواء كان واحدا او كثيرا وحينئذ يكون الشبهة وهي خطاب المعدوم باقية وسيجيء ما امكن في تحقيق كلامه واما جمهور الاصحاب من اهل السنة فذهبوا الى ان كلام الله تعالى كان في الازل امرا ونهيا وخبرا ثم منهم من قال المعدوم مامور في الازل على تقدير الوجود لا عند العدم فلا يلزم المحذور وهذا غير دافع للشبهة لانه حينئذ يكون المعدوم مخاطبا بان يفعل او يترك اذا عند الوجود والشبهة انما هي هذا وفيه ما اندفعت والشبهة الثانية باقية بحالها وقولهم كما في العلم فانه صفة واحدة تختلف باختلاف المعلومات والاوقات قد عرف ضعفه في صحيفة العلم والجواب الحق ان الكلام النفسي انما يتعلق الخطاب به مع المخاطب النفسي ايضا فجاز ان يكون الخطاب به مع مخاطب نفسي يوجد في زمان اخر قبل او بعد ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله وانما نستقبح ذلك في الكلام الحسي اذ يجب فيه حضور المخاطب الحسي واذا صار المخاطب حسيا نزل الكلام حسيا والشبهة بالحقيقة انما ترد على احمد بن حنبل ثم نقل عن امير المؤمنين كرم الله وجهه ومن اولاده العظام ان الكلام حادث ولعل المعتزلة انما قالوا بحدوثه اخذا منهم والمتصاف ان الخطابات المختلفة [illegible] من الكاف الف [illegible] كل حالة لا سيما الى الابد بعده

مضى مخاطبيها واوقاتها ومصالحها لقوله تعالى اذهبا الى فرعون وخذ من اموالهم صدقة في غاية البعد على ان الخطاب مع مخاطب يبلغ خطابا آخر في تلك الحالة معه او مع غيره و ايضا لا بد في الكلام من تعاقب اجزائه ولا مكان ذلك الكلام فيمتنع كونها في حالة واحدة ثم الكلام معنى ذو اضافة الى المخاطب وتغير الاضافة لا يوجب تغير الذات كما مر في العلم ثم قالت الاشاعرة كلام الله تعالى واحد وهو الخبر وقال قوم كعبد الله بن سعيد و من تابعه ان كلام الله تعالى ليس في الازل من هذه الاقسام الخمسة وذهب باقي الاصحاب الى ان كلمات الله تعالى خمس كما مر وقالت الاشاعرة كلها راجع الى الخبر اذ الامر هو الخبر بانه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح ولو ترك لاستحق الذم والنهي بالعكس والاستخبار في معنى قوله اطلب منك الخبر والنداء في معنى اطلب منك الاقبال وفيه نظر لان اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل بالنسبة الى مدلوله وهو ما وضع اللفظ له لا بالنسبة الى ما مدلوله وهو ما وضع اللفظ له لا بالنسبة الى ما يفضي اليه مدلوله على تقدير او اعتبار ولو اعتبر امثال هذه مجاز اعتبار ذلك في الخبر ايضا فجاز جعله امرا او نهيا او غير ذلك فيقال الخبر هو الامر بفهم معنى الخبر واستماعه بدليل ان السامع متى يغفل يقول له المتكلم افهم واستمع وجاز ان يقال الخبر نهي عن الغفلة وغيرها وحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر غير ما يفهم وبان الخبر يحتمل الصدق والكذب ويقترن باحد الازمنة الثلاثة وله متعلق في الخارج دون الباقية فكيف يكون احدهما عين الآخر اما مذهب من قال ان كلام الله تعالى واحد ليس في الازل من هذه الاقسام ويصير واحدا منها بحسب الاوقات والاحوال فهو في غاية البعد من الحق لان هذه الاقسام الفاظ موضوعة لمعان مخصوصة معينة لا يمكن تصور شيء ينقلب اليها بوجه ما فان الامر الذي هو طلب الفعل كيف يتصور ان يقال انه كان معنى آخر ثم انقلب الى هذا وامثال هذه الدعوى لا يقبله العقلاء ومن ادعاها فعليه تحقيق ماهيتها ثم البحث عنها والا كان كلامه لدى العقلاء من قبيل الخرافات والترهات ثم غاية ما يمكن في تحقيق كلامهم ان يقال ان هذه الاقسام الخمسة تشترك في كونها كلاما اذ يصدق على كل منها انه كلام فالكلام امر مشترك بينها فذلك المشترك هو ذلك الشيء الواحد الذي يصير تارة هذا وتارة ذاك واخرى ذلك وهو ازلي قايم بذات الله تعالى وفيه بحث اذ سلمنا ان الكلام مشترك بينها لكن لا نسلم تجرده عن احدها اذ المشترك يمتنع ان يوجد بدون واحد من اقسامه هذا غاية تقرير هذا الموضع والله اعلم

خاتمة اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرئيل عليه و زعم آخرون انه لفظ النبي عليه واستدل الاول بقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ واستدل الثاني بقوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين واستدل الثالث بقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك

بل نظم القرآن

لان النزول على القلب انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي عليه السلام والاول اقرب الى الكمال والعظمة واولى بكلام الله تعالى وكونه معجزا ثم قال قوم الاولى ان لا يقال لفظ القرآن لان اللفظ في الاصل ما يلفظ به اي يحذف وهذا لا يناسب بهذا الموضع ولقائل ان يقول النظم ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب الاحتراز عنه لان الله تعالى نفى كونه شعرا ولان النظم هو نسبة بين الحروف والنسبة التي بين الحروف لا يطلق على مجموعها ثم الاولى ان يقال عبارة القرآن **قال** الصحيفة التاسعة الى الخوجه **اقول** اتفق اهل السنة على جواز رؤية الله تعالى منزها عن المسامتة والمحاذاة والجهة والمكان خلافا للجميع الفرق والمشبهة والكرامية وان جوزوا رؤية الله تعالى لكنهم انما جوزوا لاعتقادهم كونه تعالى جسما حاصلا في الجهة واما بعد بر كونه تعالى منزها عن الجسمية والجهة فيحيلون رؤيته فالرؤية المجردة عن الجسمية والمكان انما ذهب اليها اهل السنة فقط والمسامتة هي ان يكون المرئي مقابلا للعين بحيث لو اخرج خط مستقيم من الحدقة قائما على سطح المرئي على المرئي والمحاذاة اعم من ذلك وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال في اثباته والغاية فيه بيان الجواز وتقرير قول الصادق وبيان الجواز يبطل قول المنكرين لانهم يحيلونها وبيان جواز الرؤية على الوجه المعقول انا بينا في بحث الادراكات ان المشاهدة هي ادراك ما للحاضر وقد بينا في صحيفة العلم ان الله تعالى كامل العلم لا يعزب عنه شيء ويدرك عين الاشياء لان عدم هذا النوع من الادراك نقص فهو يدرك عين ذاته الموجودة في الخارج فيكون عين ذاته الموجودة مشاهدة له فجاز على ذاته الموجودة المعينة ان تكون مشاهدة فعلم ان ذاته الموجودة المنزهة عن الجسمية والجهة قابلة للمشاهدة والقابلية لا تختلف بالقياس الى الاشياء لانها ذاتية ونسبة الذات في اقتضاء القابلية الى جميع الابصار واحدة فتكون قابلة بالنسبة الى ابصارنا والتفاوت لو كان فانما يكون من جهة الرائي بان لا يكون قويا على مشاهدته واعيننا رائية للاشياء الممكنة الرؤية فتكون قوية على ذلك اذ بعد خلق تلك القوة في اعيننا والمومنون في الخلد روحانيون كالملائكة فعلم انه جاز ان نرى الله تعالى اذا تجلى من غير اين وجهة ومسامتة وهذا هو المعقول في بيان جواز رؤية الله تعالى وههنا وجه آخر منقول عن امير المومنين كرم الله وجهه وهو ان لارواحنا ادراكا آخر ندرك به الاشياء باعيانها بدون توسط الحاسة اذا تجردت الروح بالارتياض والاعراض عن الاغراض البدنية الحيوانية واللذات الشهوانية ولكنا هذا التواتر من مرتاضي الملك المختلفة في الاوقات المتغايرة انا قد ندرك بعد التصفية والتجريد الاشياء البعيدة مع حيلولة الجبال الشاهقة والتلال العايقة ونسمع كلامهم [illegible] فاذا امتحن ثم اخبروا فقد اصابوا ومثل هذا التواتر يفيد اليقين وانما الارتياب في التواتر الذي صدر من امة واحدة او وقت واحد وههنا

مما اتفق عليه العقلاء والنقل قوله عليه السلام حكاية عن المعراج رايت ربي بعيني مرتين بل نص على الرؤية وخص بمرتين ليخرج الكشف والعرفان فلعل هذا هو الوجه في هذا المطلوب وفي طريق سماع الكلام بالوحي والالهام وهذا الادراك لا يمنع ان يكون العين مع ذلك طالحة وان لم يكن لها مدخل في هذه الرؤية فيصدق انا نراه باعيننا على ان الباء بمعنى مع وحينئذ سقطت شبهة المعتزلة واستبعادهم من رؤية ما لا يكون في جهة لان هذا انما يستبعد في الرؤية التي بسبب العين اذ لابد حينئذ من المقابلة وغيرها من الشرايط واما اذا اسقطت العين عن درجة الاعتبار في السببية وكان السبب شيئا آخر غيرها يحتاج اليها والعين مصاحبة له فمعلوم ان امثال هذه الشرايط في حيز الاسقاط وهذا سر هذا الموضع فمن اراد الحق فليلاحظه سمعت وابصرت الثياب بعينها وتواترت هذه بوصف تفرق سمع الكلام من الاله وراءه بالنسبتين كما سمعت تحقق واستدل اهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بالمعقول والمنقول اما المعقول فقالوا الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية اي يصح رؤية كل منهما واذا كانت صحة الرؤية مشتركة بينهما فلابد لها من علة مشتركة بين الجواهر والاعراض لان الحكم المشترك لابد له من علة مشتركة والمشترك بين الجواهر والاعراض الحدوث والوجود لان الخواص الجوهرية ليست في الاعراض والخواص العرضية ليست في الجواهر فالعلة اما الحدوث والوجود لا جائز ان يكون العلة هي الحدوث لان الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون علة ولا جزءا للعلة فبقي الوجود فعلم ان العلة على اي وجه فرض انما هي الوجود والوجود حاصل لله تعالى فيصح رؤيته واعترضوا على ذلك بوجوه فقالوا لا نسلم ان الجواهر مرئية بل المرئي انما هو الاعراض من الالوان والاضواء والسطوح كما مر في البحث عن المرئيات ولئن سلمنا ان الجواهر مرئية لكن لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات فان الحرارة مشتركة بين النار وضوء الشمس والعلة الطبيعة النارية وفي الثانية طبيعة الضوء ولئن سلمناه لكن لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود فان كونها مقابلة وكثيفة وكونها وقابلة للقسمة وامثال هذه مشتركة بينهما وايضا مذهبكم ان وجود كل شيء عين ماهيته والان ذهبتم الى ان الوجود مشترك بين الجواهر والاعراض وهذا خبط ظاهر وتناقض وايضا هذا الدليل منقوض بان صحة الملموسية والمخلوقية وقبول القسمة وكونها في الجهة مشتركة بين الجواهر والاعراض فلابد لها من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث والثاني باطل كما ذكرتم فتعين الوجود والله تعالى موجود فيلزم عليه صحة هذه المحالات فعلم من هذا بطلان دليلكم اما المنقول فبوجوه فالاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني تعذر ههنا حمله على ظاهره لان تقليب الحدقة انما يكون نحو المرئي الذي يكون في الجهة فلابد من حمله على الرؤية لان النظر سبب

الرؤية والاطلاق لفظ السبب وارادة المسبب من اقوى وجوه المجاز فح يكون المراد
بالنظر الرؤية ولزم المطلوب واعترضت المعتزلة بان ههنا تاويلا آخر وعليكم بيان اولوية
تاويلكم وهو ان يكون الى في قوله الى ربها ناظرة واحد الآلاء وهو النعمة فيكون المعنى وجوه
يومئذ ناظرة نعمة ربها اي منتظرة او نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة واعترض
اهل السنة على الاول بان الانتظار سبب الغم والآية في بيان النعم فذلك التاويل غير
مناسب وعلى الثاني بان النظر الى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة لان تقليب الحدقة
نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية واذا اوجب تقدير الرؤية
لا محالة كان اضمار الثواب زيادة من غير حاجة فتاويلنا اولى ولقايل ان يقول لا نسلم
انتظار وصول النعم عند تيقن الوصول سبب الغم بل هو موجب للفرح وهذا مما يعلمه
كل احد والاولى ان يقال تاويلنا اظهر واقرب من تاويلكم اما انه اظهر فلان اطلاق النظر و
ارادة الرؤية كثير شايع يفهمه كل احد وتاويلكم لا يفهمه احد لسبق الذهن الى ان لفظة
الى حرف الجر لتعدية النظر لان الغالب فيه التعدية بالى واما انه اقرب فلان الشرط
عند تعذر الحقيقة ان يحمل اللفظ على اقرب المجازات الى الحقيقة والرؤية اقرب
الى النظر من الانتظار والى اقرب الى النظر لكونها صلة له من النعمة الثاني قوله تعالى فان
استقر مكانه فسوف تراني علق رؤيته على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن
والمعلق على الممكن ممكن فتكون الرؤية ممكنة والجواب ان المعلق عليه ليس مطلق
استقرار الجبل والا كانت الرؤية حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بل المعلق عليه
استقرار الجبل حالة التجلي ويكون معنى الآية ان الجبل لو اطاق الرؤية وتمكن من استقراره
مكانه حالة التجلي فانت تطيق ايضا لكن الواقع عدم تمكنه دل عليه قوله تعالى فلما تجلى
ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا او نقول حرف الشرط يجعل الماضي ه
مضارعا فنقول تعالى ان استقر مكانه اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني
وعلم انه ما صار مستقرا في الوقت الذي كان الاستقرار بحسبه والا لوجب حصول
الرؤية ولم يحصل بالاجماع بل كان متحركا في ذلك الوقت والاستقرار مع التحرك محال
فتكون الرؤية متعلقة على المحال فتكون محالا الثالث سؤال موسى عليه السلام بقوله تعالى
ارني انظر اليك دل على جواز الرؤية والا يلزم الجهل او العبث على موسى عليه السلام لانه ان لم
يعلم امتناعها يلزم الجهل وان علم وسال لزم العبث ومثل موسى عليه السلام لا يجوز ان يكون ه
جاهلا بوصف من اوصاف الله تعالى او يكون عابثا بالله تعالى واجاب قوم بان ذلك ليس
فوق المعصية وهي جايزة على الانبياء كعصيان آدم ومعصية داود عليهما السلام
وبعضهم ما جوز اطلاق المعصية بل الزلة والنزاع لفظي مع ان الكلام نطق بها ه
بقوله تعالى وعصى آدم ربه ولقايل ان يقول ان اريد ان الجهل ليس فوق المعصية
مناسبة بينهما اذ الجهل ليس من قبيل المعصية حتى يعتبر النسبة بينهما وان اريد

ان العبث ليس فوق المعصية فلا نسلم انه ليس كذلك بل هو من المعاصي لان العبث مع
الله تعالى من قبايح المعاصي بل يجوز ان يكون يقال جاز ان يكون هذا السوال في مبادي النبوة و
جاز ان لا يكون النبي عالما ببعض الاوصاف الخفية حتى يعلمه الله تعالى احتجت المعتزلة
بان الرؤية ان اريد بها الكشف التام اي المعرفة التامة بقدر القوة الانسانية فذلك
مسلم لان المعارف كلها تصير يوم القيامة ضرورية وان اريد الابصار بالعين فذلك
بديهي البطلان لانا نعلم ضرورة انا لا نرى الا ما هو في جهة ومكان ومقابل لنا وذلك على الله تعالى
محال والجواب انا نسلم ان البصر مع هذه القوة التي لنا الآن يعسر عليه هذا الادراك
وانما ندعي جواز نوع يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث تقوى على هذا الادراك ولا
يمكنكم دعوى البداهة في تلك القوة على ان ثابتنا ان الرائي هو الروح بالقوة التي اعطاه
الله تعالى وتكون مع العين لانها فلا نحتاج الى شرايط الرؤية التي تكون بالعين من المقابلة
والجهة فافهمه فان هذا اس هذا الموضع واحتجت ايضا بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار والجواب ان الظاهر ان المنفي هو ادراك الابصار مع
هذه القوة لان الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف لا على الذي ما وجد بعد و
هذا جواب حسن او يكون المنفي ادراكها بنفسها بدون التجلي كما في الغيب فان الله
نفى ادراكهن مع ان الانبياء والاولياء تدركونه بالهام الرب واجاب اهل السنة
بجوابين الاول قولنا تدركه الابصار نقيض قولنا لا تدركه الابصار اذ يقال كل منهما في
مقابلة الآخر وقولنا تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم
فسلبه يكون سلب العموم وسلب العموم هو سلب الجزئي لان نقيض الموجبة ه
الكلية هو السالبة الجزئية وفيه بحث لان هذه الآية وما قبلها في معرض المدح
لقوله تعالى وهو اللطيف الخبير فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم ان يكون الابصار نقصا
فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية
فجاز ان تصدق مع السالبة الجزئية السالبة الكلية الثاني ان الادراك هو الاحاطة
بجميع جوانب المدرك وذلك على الله تعالى محال فلا يمكن ادراكه ولا يلزم من نفي الادراك
بهذا المعنى نفي الابصار وفيه بحث اذ يقال ادركت زيدا ابصرته او يلحقه من عدم
الاحاطة بالجميع وان اريد الاحاطة بجميع اطرافه المقابلة للمدرك فالابصار ايضا كذلك
واعترضت المعتزلة بان احدا من علماء اللغة ما فسر الادراك بهذا التفسير **قال**
الصحيفة العاشرة الى آخره **اقول** الصفات السلبية هي السلوب التي ه
يمتنع سلوبها على الله تعالى لكونه تعالى ليس بمتحيز اذ التحيز على الله تعالى محال وفي هذه الصحيفة
عدة مسايل الاولى حقيقة الله تعالى مخالفة لساير الحقايق لذاتها عند المحققين من
المتقدمين والمتاخرين وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز
بعضها عن البعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات

لالهيته وهي الوجوب الذاتي والقدرة الكاملة والعلم التام وتحقيق هذا البحث انهم ان
ارادوا بالذات الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تعالى لو كانت مساوية
لحقايق الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا يلزم ان يكون وجوبه بالغير فيكون الواجب
ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا بل يكون صفة للواجب يعود الكلام في اختصاصه
به ودار او تسلسل وان ارادوا بالذات غير الحقيقة وهو كلما يمكن ان يتصف بالاستقلال
وبالصفة كلما لا يمكن تصوره الا تابعا للغير كما صرحوا في بعض كتبهم فيصير النزاع لفظيا
ويبطل ايضا قولهم الامتياز بالصفات الحية لانه حينئذ يكون الامتياز بالحقيقة ه
ايضا الثانية اتفقت الفلاسفة والمحققين من اهل السنة ان حقيقة الله تعالى غير
غير معلومة للبشر وخالفهم قوم من المتكلمين وقالوا انا نحكم على ذات الله تعالى باحكام والحكم
مسبوق بتصور المحكوم عليه فتكون ذات الله تعالى معلومة وهذا ضعيف لان تصور
المحكوم عليه جاز ان يكون بوجه ما ولعل انها غير معلومة كما ذكر في الكتاب وقال بعضهم
ان حقيقة الله تعالى هي عين الوجود والوجود معلوم فحقيقته ايضا معلومة وركاكة هذا
القول في غاية الوضوح اذ بتقدير ان يكون وجوده عين حقيقته لا يكون وجوده بمعنى
الكون لانه زائد مشترك بل بمعنى آخر لا يكون في الممكنات وحينئذ كيف يكون معلوما وهولاء
يقولون ان وجود كل شيء عين حقيقته والحقايق مختلفة فيكون وجوداتها ايضا ه
مختلفة الثالثة حقيقة الله تعالى غير مركبة لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره
فكل مركب محتاج الى الغير وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كان حقيقته مركبة لكانت ممكنة
وهو محال فان قلت ان الجزء لا يكون غير الكل كما ذكرتم فكيف يلزم ان يكون محتاجا
الى غيره قلت الغير هنا بمعنى الوراء واحتياج الشيء الى ما وراءه ايضا موجب
للامكان وههنا وجه آخر وهو ان يقال لو كانت حقيقة الواجب مركبة فجزؤه اما ان
يكون واجبا او ممكنا والاول محال واللازم تعدد الواجب وكذا الثاني واللازم الدور
لان جزءه لو كان ممكنا لكان محتاجا الى الواجب والواجب محتاج اليه لتركبه منه فيلزم
الدور الرابعة واجب الوجود لا يكون جزءا لشيء لان كونه جزءا لذلك الشيء اما ان يكون
صفة كمال او لا يكون فان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الله تعالى وان كان صفة
كمال كان الواجب مستكملا بغيره وهو محال الخامسة الواجب لا يحتاج في صفاته
الحقيقية الى منفصل وهو المراد بقول الحكماء واجب الوجود واجب من جميع ه
الجهات وانما قلنا صفاته الحقيقية لتخرج الاضافيات مثل المعية والتقدم لان
امثال هذه اعتبارية لا تحقق لها الا باعتبار العقل واحتجت الفلاسفة عليه
بان شيئا من صفاته الحقيقية لو كان متوقفا على الغير وذاته المخصوصة متوقفة
على تلك الصفة فيلزم توقف ذاته على الغير فيصير ممكنا وذلك محال وفيه نظر

ان ارادوا بذاته المخصوصة ذاته مع الصفات اي ذاته المتصفة بالصفات
فنسلم انه يحتاج الى الغير لكن من حيث احتياج تلك الصفة التي فرض صحة الذات او
اعتبرت معها فحاصله انه يحتاج تلك الصفة الى الغير فنقول انه محال مصادرة على انه
عين النزاع وان ارادوا بذاته المخصوصة نفس ذاته فلا نسلم انها متوقفة على تلك الصفة
والاولى ان يقال صفات الله تعالى صفات كمال فلو كان شيء منها بالغير لزم استكمال ذات
الله تعالى بالغير فيلزم نقصان الذات وهو محال السادسة لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى
خلافا للكرامية فانهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعض المعتزلة كابي
الحسين البصري فانه جوز حدوث العلم بحدوث المعلوم كما مر واحتج بعض الاصحاب
بانه لو حدث في ذاته تعالى شيء لكان للذات صحة الاتصاف به وتلك الصحة لازمة لذات
الله تعالى لان الصحة لا تنفك عن الشيء والا لزم الانقلاب فتكون الصحة ازلية وهو محال لان
لان صحة الاتصاف بالشيء موقوفة على صحة وجود ذلك الشيء اذ يمتنع الاتصاف ه
بالممتنع فالصحة الازلية يتوقف على صحة وجود ذلك الشيء ازلا وهو محال اذ الحادث
يمتنع ان يكون ازليا فثبت امتناع حدوث الشيء في ذات الله تعالى ولقايل ان يقول ان
اريد بصحة الاتصاف الصحة الوقوعية فنسلم انها يتوقف على صحة الشيء لكن لا نسلم انها
لازمة للذات اذ الصحة الوقوعية للشيء لا يجب ان يكون دايمة وان اريد الصحة ه
الاصلية فنسلم انها لازمة وازلية لكن لا يلزم من الصحة الاصلية صحة الوقوع لجواز
ان يمتنع بالغير وههنا امتنع بسبب حدوث الشيء وايضا فذلك الدليل منقوض بحدوث
وجود الاشياء اذ هو يوجب امتناعه كما يقال لو حدث لذات شيء وجود كان لتلك
الذات صحة الاتصاف بذلك الوجود وتلك الصحة ازلية لذاته والا امتناع ه
الانقلاب لكن ذلك محال لان صحة اتصافها بذلك الوجود متوقفة على صحة ذلك
الوجود ازلا وذلك محال اذ الحادث يمتنع ان يكون ازليا وكما انه باطل هنا فكذا
فيما ذكروه بل الوجه الحسن البديع في ذلك ان نقول لو حدث في ذات الله تعالى
شيء فلو كان ذلك الشيء لذاته تعالى او لصفة من صفاته ناشية من ذاته لزم قدم
ذلك الشيء والتقدير انه حادث فيلزم المحال وان لم يكن للذات ولا الصفة ثابتة
من الذات و ذلك الشيء كمال والا لزم نفيه عن الذات فلزم استكمال الذات
بما لا يكون من الذات فيكون النقصان بالذات فان قلت لم لا يجوز ان يحدثه
في ذاته بارادته قلت ان كان ناشيا عن القدرة او الارادة لزم ما لزم قدم
الحادث كما مر وان لم يكن ناشيا عنهما فقد استكمل الواجب بما لا يكون منشأه الذات
وذلك هو النقصان اذ الكمال انما يكون ان لو كان منشأ الكمال هو الذات ابتداء
وبانتهاء من الذات اما اذا لم يكن كذلك فلا يكون الكمال ناشيا من الذات بل
حصل بالتكلف وذلك هو النقصان وجه آخر لو حدث كمال لكان قبله

نقصان قوله وحدوث فاعليته تم الى قوله بذاته اجوبة لاسؤلة مقدرة وهي
ان يقال فاعلية الله تم للحادث بالفعل حادثة اذ يمتنع قدمها مع حدوث الاثر
وهي صفة الله تم فيلزم قيام الحادث بذاته تم وايضا عالميته تم بان الحادث موجود
حادثة لان قبل وجود الحادث لا تكون هذه العالمية ثابتة وانما تحدث عند
وجود الحادث فيلزم قيام الحادث بذاته تم وكذا كونه سامعا وكونه رائيا للمسموعات
والمبصرات الحادثة يكون حادثا ضرورة اذ سماع المعدوم ورؤيته محال واجاب
بان هذه الاشياء لا توجب قيام الحادث بذاته تم اما فاعليته تم فلان فعله في
الاشياء بامر كن في الحالة الفلانية لا حين فاذا كان كالفعل غيره من اخذ وعلى
فلا يلزم قيام الحوادث بذاته تم واما عالميته بان الحادث موجود فانما تحدث لحدوث
تعلق عالميته به وحدوث الاضافات لا يوجب حدوث صفة في الذات لانها
اعتباريات كالمعية مع زيد عند حدوث زيد واما السامعية وكونه رائيا للحوادث
فقد علم انها ادراك عين المسموع والمبصر زمان حضوره والله تم يدرك اعيان الاشياء
في اوقاتها كما هي فيكون سامعا ورائيا من غير تغير فانها حاضرة في اوقاتها دايما فان قلت
سلمنا ان الله تم يدرك اعيانها في اوقاتها اما قبل اوقاتها وبعدها فلا يمكن ذلك لانها
معدومة حينئذ وفي ادراك العين شرط الوجود والحضور كما مر في باب المشاعر
قلت لا يدركها حاضرة في ما قبل اوقاتها وفيما بعدها لانها ليست حاضرة فيهما بل انما
يدركها في اوقاتها كما هي والنفوس الكاملة الصافية ربما يقع لها ذلك ومن هذا قال النبي صلعم
اني سمعت خشخشة نعلي بلال في الجنة وهو يمشي قدامي ورايت عبد الرحمن
بن عوف يمشي في الجنة حبوا مع ان هذا انما يكون بعد الحشر والحساب ودخول الجنة و
المنقول ان ذلك في مقدار خمسين الف سنة وهذا كلام غامض ونصوع
في العلم اسهل بالنسبة الى السمع والبصر وانما يحجب عنا لكدورات انفسنا
بالانغماس في الكدورات البدنية وقيل اكثر العقلاء من اهل الملة وغيرهم ٥
يقولون بحدوث الصفة في ذات الله تم وان انكروه باللسان اما الكرامية فظاهر
لما مر انهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم الى قوله واما الاشاعرة اي اهل
السنة قالوا بحدوث الناسخ وفيه بحث لانهم ما قالوا بحدوث الناسخ بل بحدوث
نزوله لان الناسخ كلام الله تم فكيف يكون حادثا عندهم بل نزوله حادث عندهم
كما في ساير الكلام واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات صفات وجودية
كالقبلية والمعية والبعدية وسلموا ان الله تم قبل كل حادث ومعه وبعده
فتحدث المعية والبعدية لذاته تم نعلم ان اهل السنة ابعد من القول بحدوث
الصفة من ساير الفرق السابعة الواجب ليس بمتحيز لان كل متحيز له مادة والمادي
محتاج الى الحيز لامتناع كون المادة بدون الحيز واذا كان محتاجا الى الحيز يكون ٥

واجيب بان المحتاج يمكن هذا ابرهان بديع والمشهور عند الحكماء في هذا المطلوب ان كل متحيز
اما له جزء اسفله وجزء يمينه وجزء يساره وما هو كذلك يكون منقسما كما ذكر وان الجزء الذي لا يتجزى
وقد مر ضعف هذا لان هذا انما يدل على كون ذلك الشيء مركبا بالذات لا اذا اجزاء كما مر في الجزء
الذي لا يتجزى الثامنة الواجب لا يتحد بغيره خلافا للنصارى فانهم زعموا ان الله تم اتحد ٥
بعيسى عليه ولبعض المتصوفة فانهم زعموا ان الله تم يتحد بالواصلين لنا ما مر من امتناع الاتحاد
بين الشيئين والوجه المختص بالله تم انه لو اتحد بغيره فاما ان يكون اتحادهما بماهيتهما دون الوجود
او باتحاد وجودهما دون الماهية او باتحادهما جميعا ولا سبيل الى شيء من الاقسام الثلاثة اما
الاول فلان البسيط المجرد عن الماهية الواجب لذاته يمتنع ان يصير بعينه المركب الجسماني
او امرا ممكنا غيره وهذا ضروري واما الثاني وهو ان يتحد الوجودان دون الماهيتين فلامتناع
قيام العرض الواحد في حالة واحدة بمحلين واما الثالث فلانه يوجب اتحاد الذاتين و
قد عرفت ان البسيط المجرد الواجب يمتنع ان يصير بعينه امرا ممكنا وهذا بديع التاسعة
الواجب لا يحل في شيء خلافا للنصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله تم في عيسى ولبعض اهل التصوف
فانهم ذهبوا الى ان الله تم يحل في الواصلين لنا ان حلوله ان لم يكن صفة كمال لزم نقيصه وان كان
لزم استكماله بالغير ولانه لو حل فاما ان يكون حلوله كحلول العرض في الجوهر او لا يكون و
الاول فساده بين لانه تم حينئذ يكون عرضا والعرض يحتاج الى الجوهر متحيز فيه والثاني يوجب كونه
متحيزا على ما ذهبوا العاشرة الواجب ليس في شيء من الجهات خلافا للمجسمة فانهم ٥
اتفقوا على كونه تم في الجهة ثم الكرامية وهم من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن الهيثم
انه تم فوق العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وزعم
بعضهم انه على العرش من غير بعد كما قال ساير المجسمة واحتجت المجسمة بالظواهر
النقلية كما قد ورد في الكتاب وبان نفي التحيز عن الجهات الست اعدام له وبانه لابد من جهة
تتعين الفوق والجواب ان نفي التحيز عن الجهات انما يكون اعداما لو كان ماهيتنا اما اذا
لم يكن فلا كالزمان واحتج اهل السنة على كونه منزها عن المكان بانه لو كان على مكان
كالعرش مثلا كما ذهب اليه المجسمة فلا يخلو من ان يكون الله بقدر ساحة العرش او
اعظم او اصغر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه يكون كل جزء من العرش ملاقيا
لجزء منه فيلزم تجزي الواجب وهو محال واما الثاني فهو ان يكون ازيد منه فيلزم ايضا
التجزي لان القدر الزائد منه يكون غير القدر المساوي واما الثالث وهو ان يكون اصغر
منه فالقدر الذي يلاقيه من العرش متعين فلانه كل جزء من اجزائه جزء من الله فيلزم
ايضا التبعض فلا يجوز ان يقال الله بقدر جزء من التجزي لانه يوجب الحقارة وهي النقصان
ولا حاجة الى هذا التقسيم بل يكفي ان يقال لو كان على العرش فالقدر الملاقي من العرش ٥
متبعض ويلزم تركب الصانع واحتجوا ايضا بانهم لو كان على العرش فاما ان يكون كذلك ازلا
او لا يكون والاول يوجب كون العرش قديما وقد ثبت حدوث غير الله تم والثاني يوجب

حدوث صفة في ذات الله تعالى وهي التمكن على العرش وحدوث الصفة محال كما بينا
قوله لان الظواهر النقلية لا تعارض الادلة العقلية وذلك لوجهين الاول ان ه
النقليات محتملة للنقل والمجاز والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ
وخطاء الرواة في نقل معاني المفردات والتصريف والاعراب والتقديم والتاخير فتقبل
التاويل بخلاف العقليات الثاني كون النقل حجة موقوف على العقل لكونه موقوفا على
ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري تعالى وكونه عالما مختارا مرسلا للرسل ومعرفة
المعجز وثبوت النبوة فلو رجح النقل وقدح في العقل لزم القدح فيما توقف على العقل
ويلزم القدح في العقل واذا علم هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب تاويل النقل
على اقرب الوجوه او تفويض علمها الى الله تعالى كما يجيء وهذا اقرب الى السلامة قوله والرحمن
هو الذي استوى له الملك اي الرحمن لما خلق العالم استوى له الملك ولا يزول عنه فبهذا
المعنى قال استوى على الملك مجازا وجه آخر هو ان للاستواء معان في اللغة وهي الاستقامة
وهي مشهورة والاستقرار لقوله تعالى وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي
اي استقرت السفينة على الجودي والاستيلاء والاقتدار كما قال الشاعر قد استوى
بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق فذكر الاستواء واراد الاستيلاء والاقتدار
والمراد في الآية الاستيلاء والاقتدار وانما خص العرش بالاستيلاء والاقتدار تعظيما له و
لو فسر العرش ههنا ايضا بالملك لكان احسن واعترضوا عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون
مستوليا على العرش ثم صار مستوليا اذ ثم للتعقيب المتراخي وههنا وجه آخر اقرب الى ه
الصواب مما ذكروه هدانا الله تعالى بفضله ورحمته اليه وهو انه جاء في السفر الاول من ه
التورية ان الله خلق السموات والارض في ستة ايام وعطل في السابع واراح والاراحة
جاءت لازمة ومتعدية والله تعالى منزه عن اللغوب قال الله من قائل ولقد خلقنا السموات
والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فتكون متعدية وح يكون معناه
ان الله تعالى ترك الحادث في اليوم السابع واراح السموات والارض بتركها على حالها ذلك اليوم
من غير تاثير فيها وبعد ذلك خلق في السموات الحركات وفي الارض ما نشاء والتورية وان
كانت منسوخة لكن الاخبار عن الماضي يمتنع نسخه ولا غرض لهم في تحريف هذا الموضع
فيغلب على الظن ثبوته على انه نقل مثل هذا من بعض الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
ان معنى الاستواء اراحة المخلوقات قوله على صورته الضمير في صورته جاز عوده
الى آدم وجاز عوده الى الله تعالى ويؤيد هذا الوجه ما نقل من قول النبي عم ان آدم خلق
على صورة الرحمن فعلى الوجه الاول قالوا ان معناه ان الله تعالى خلق آدم على صورته التي
كانت له يعني كان في اول خلقته على تلك الصورة وما كان فيه استحالة وتبديل صورة
من النطفة الى العلقة ومنها الى غيرها كما في ساير الناس وعلى الوجه الثاني ان نقول
ان الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة فكذا تطلق على مفهوم الشيء وعلى

ما به يتخصص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره فلهذا قالت الحكماء العلم هو حصول صورة الشيء
في العقل واراد بها ماهيته ومعناه وقالوا الماهية ما به يتخصص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره
صورة نوعية وقريب من هذا ما يكون يقال ان هذه صورة تلك المسألة فالصورة كما تكون ه
حسية فقد تكون معنوية ولعل لكل صورة حسية صورة معنوية مناسبة
لها تاثيرات هي مبدئها او من علتها ولهذا استدل اهل الفراسة من صور الاشياء على
معانيها استدلالا من الاثر على المؤثر او من اثر الشيء على اثر آخر منه فالصورة المعنوية
لكل شيء هي مجموع اوصافه المعنوية اللازمة المستتبعة لصورته الحسية ان كانت له
صورة حسية فمعنى خلق آدم على صورة الرحمن خلقه على صفاته من العلم والحكمة
والعدل والرحمة والكرم والغضب والقهر وامثال ذلك فلذلك اختص بصورة ه
حسنة فهي احسن الصور لقوله تعالى وصوركم فاحسن صوركم والمراد بالوجه الذات
في ويبقى وجه ربك لانه قال ذو الجلال والاكرام نعتا للوجه وهو نعت الذات
قوله ولتصنع على عيني اي رؤية مني او حفظ مني والمراد باليد القدرة اذ اليد في
اللغة جاءت بمعنى القدرة واليدان قدرتا الابداع والاحكام وكل اثر صدر من القدير
فهو كاصبع منهما فانعام نعمتي الخوف والرجاء لقلب العبد بالقدرتين كاصبع والاصبع
آلة التقليب والله تعالى يقلب قلوب العباد بواسطة الانعامين بين الخوف والرجاء فلهذا
سماهما اصبعا واما التفويض وهو اختيار الصحابة والتابعين وزهاد الائمة وهو اقرب
الى السلامة فلقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والحق الوقف على الله تعالى ويكون قوله
من قال والراسخون ابتداء ويقولون آمنا خبره لا عطفا على قوله والراسخون في العلم كما ظن قوم
بوجوه الاول ان ظاهر الآية هذا لان الظاهر ان الراسخون مبتدأ ويقولون آمنا خبره
الثاني نقل عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه ان الوقف على الله الثالث جاء في مصحف
ابي رضي الله عنه هكذا وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا الرابع المكتوب
في مصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه هكذا وان تاويله الا عند الله والراسخون يقولون
آمنا الخامس ان الراسخين لو كان الراسخون عطفا على الله لوجب كسر فلما زعم علم
انه ابتداء وذمهم ان يقولوا العلم اعتقاد مطابق مع الجزم ونفي هذا المجموع يكون
نفي جميع اجزائه فجاز انتفاؤه بانتفاء الجزم ويكون مطابقا وايضا جاز ان يكون المراد
انه لا يعلم الغير ابتداء الا بالهام الرب كما في الغيب واما الظاهر قال الحادية
عشر الى آخره اقول اتفق اهل الحق على ان الله تعالى قادر على كل المقدورات
وان جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى وهو الحق وخالفهم في الاول والثاني جميع
الفلاسفة والثنوية وقوم من المعتزلة واما المقام الاول فنقول ان ه
المقدورات متساوية في المقدورية لاشتراكها في سبب المقدورية وهو
الامكان والمقتضي لكونه تعالى قادرا على المقدور ذاته ونسبة ذاته الى الكل المقدور

في اقتضاء القادرية واحدة لانها نقيضها مطلقا ولان المقدورات لما تساوت في المقدورية
واقتضت ذاته القادرية فلو اختصت قادريته بالبعض لافتقرت الى مخصص ٥
فيكون الله تعالى في كماله مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته واما المقام الثاني فنقول جميع
المقدورات واقعة بقدرة الله تعالى اما ابتداء او بخلق السبب وذلك لان وقوع المقدورات
لا بد له من سبب ولا يخلو من ان يكون لغير الله تعالى تاثير في شيء قدرة كان او طبيعة كاحراق
النار او لم يكن فان لم يكن يكون الكل واقعا بقدرة الله تعالى وان كان لشيء تاثير في شيء يكون وقوع تاثيره
بخلق الله تعالى لان غير الله تعالى اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم او غيره والعرض اما كم او كيف
او نسبة كما مر في صدر الكتاب فهذه خمسة وجميع الممكنات مندرجة
في هذه الخمسة الجواهر في القسمين والاعراض في الثلاثة فكل جوهر او عرض فرض يكون له
مشارك في جنسه اي في الجوهر او الكم او الكيف او النسبة فلو كان لغير الله تعالى تاثير
في شيء فلو لم يكن وقوع تاثيره بخلق الله تعالى فوقوع ذلك التاثير اما ان يكون لجنسه او للازم
جنسه واما ان يكون لعارض عرض للجنس من الفصل وغيره فان كانت لجنسه
او للازم جنسه لزم اشتراك في جميع المشاركات له في جنسه وليس كذلك فان بعض
الاجسام والاعراض يحصل منه شيء ولا يحصل من مشاركه فان النار تحرق والحجر
لا يحرق مع كونهما جوهرا وجسما وان كانت لعارض عرض الجنس سواء كان ذلك فصلا
او غير فصل جوهرا او عرضا فاختصاص ذلك العارض بذلك المؤثر اما لجنسه
او للازم جنسه او جنس ذلك العارض او لازم جنسه او غير ذلك ويلزم اما اشتراك
المجانس او الدور او التسلسل لانه ان كان لجنسه او لازم جنسه يلزم الاشتراك وان
كان لغير ذلك فان كان ذلك الغير مما احتاج الى ذلك الغير في ذلك التاثير لزم الدور
وان كان غيره لزم التسلسل واذا علم ان شيئا من الجوهر والعرض لا يستقل في وقوع
هذا التاثير فلا بد من قادر حكيم ليس بجوهر ولا عرض غني عما سواه في كل ما له يخلق بارادته
وقدرته وقوع تاثير كل مؤثر فيه وهو الله تعالى وانما قلنا انه لا بد من قادر ليخصص بعض
الجواهر والاعراض بالتاثير دون البعض وقلنا حكيم ليصدر عنه هذه الاشياء العجيبة
اللطيفة وقلنا ليس بجوهر ولا عرض لئلا يلزم الاشتراك المذكور او الدور او التسلسل
وقلنا غني عما سواه لئلا يحتاج الى شيء آخر من الجواهر والاعراض ويلزم الاشتراك او الدور
او التسلسل وقيد الارادة علم من قولنا قادر فلزم من هذا البرهان وجود الصانع
وكونه قادرا وكونه ليس بجوهر ولا عرض وكونه عليما حكيما فهذا برهان
شريف فان قلت لا نسلم ان وقوع التاثير لو كانت لجنسه او لازمه يلزم اشتراك جميع
المشاركات لم لا يجوز ان يكون بعض المشاركات مشتملا على مانع من تاثير الجنس او
لازمه وايضا لا نسلم الانحصار لجواز ان يكون الجنس مع غيره او الفصل مع غيره
قلت الجواب عن الاول ان نقول ان لم يكن في المشارك مانع فقد لزم الاشتراك

وان كان فوقوع منعه المجنسه او لازم جنسه او غيره ذلك ويلزم الانتهاء الى الله تعالى كما مر
وعلى الثاني ان وقع تاثير الجوهرين او العرضين او جوهر وعرض ان كانت لاجل انهما جوهران او
عرضان او جوهر وعرض يلزم حصول تلك القوة لكل ما يكون كذلك ويلزم الاشتراك وان كان
لشيء آخر عاد الكلام في انه جوهر او عرض ووقوع تاثيره لمجنسه او لازمه او غير ذلك عاد ٥
الكلام في اختصاصه بهما او نقول ابتداء في اختصاص احدهما بالآخر ويتم الكلام الى اخره
هذا تقرير ما ذكر في الكتاب ويمكن بيان هذا المطلب بوجه آخر وهو ان نقول وقوع تاثير
كل موثر من جملة الامور الممكنة فلا بد وان ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب لامتناع الدور
والتسلسل فان قلت لم لا يجوز ان تكون تلك القوة لماهية المؤثر والماهية ليست ٥
بجعل الجاعل فلا يلزم الانتهاء الى الواجب قلت قد مر ان الماهيات بجعل الجاعل واذا
ثبت ان وقوع تاثير كل موثر لا بد وان تكون صادرة عن الله تعالى وقد بينا في القسم الاول من الكتاب
ان الجواهر والاعراض في بقائها محتاجة الى مقيم وهو الله تعالى اما ابتداء بان يقيم تلك القوة او بعد
خلق القوة المقيمة في المقيم واقامة تلك القوة فيه لما بينا الآن من ان القوى المؤثرة لا
تكون للجواهر والاعراض والا يلزم الاشتراك او الدور او التسلسل فقد علم من هذا ان ما سوى
الله تعالى محتاج الى الله تعالى في جميع ما له من القوى وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تاثير قدرة
الله تعالى منقطعا في كل حال عن تاثير الموثرات لما انه يحفظه ويديمه فيصح ما صدر عنها ايضا
يكون بقدرة الله تعالى ان الفاعل في تاثير المؤثر حالة تاثيره في الشيء فاعل بالحقيقة في ذلك الشيء كمن
يضرب احدا بالسوط فانه يكون الضارب بالحقيقة والفاعل في تألمه من ضرب فعلم ان
جميع المقدورات واقعة بقدرة الله تعالى ومشيته وهذا البرهان ليس في كتب القوم وهو
مطابق للعقل والنقل لما نرى من آثار الاشياء والاشاعرة ذهبوا الى انه لا تاثير لشيء في شيء ٥
اصلا وليس شيء سببا لشيء اصلا وما نرى من ترتب الآثار على الاشياء انما هو بطريق اجراء
العادة اي اجرى الله تعالى عادته ان يخلق الاثر عقيب حصول ما نظن سببا فيخلق الشبع
بعد الاكل والري بعد الشرب والاحراق بعد مماسة النار والاسهال عقيب شرب ٥
السقمونيا لا انها صدرت منها صدور الاثر من المؤثر وضعف هذه القاعدة واضح عقلا
ونقلا اما عقلا فلانا نعلم ضرورة ان اكل الطعام يفيد الشبع بذاته اذ ليس الشبع الا ٥
امتلاء البطن مما يصلح ان يكون غذاء والري ليس الا حصول الرطوبة والبرودة من الماء في
البطن وامثال هذه كثيرة مما يعلم بالضرورة انه حصل من طبيعة سببه فانكار امثال
ذلك ليس الا سفسطة ومثل هذا المنكر لا يستحق ان يجاب واعتقاده ان هذا زهد واخلاص
لانا لا نجعل لغير الله تاثيرا في شيء ونجعله بهذا غير مخلص لان الفلاح عند الله تعالى انما هو في الحق و
والصدق لا في الافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه للكثير من الفسادات مثل الجبر
والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة واما نقلا فظاهر لما ورد في كتب المنزلة واخبار
الانبياء عليهم السلام من ذكر الاسباب واسناد الآثار الى الاشياء وما ذكرنا من القاعدة وهي

ان الكل بقدرة الله تعالى على وجه لا تسقط الاسباب عما يشهد عليه العقل والنقل لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء عليهم السلام من ذكر الاسباب وتفويض مصالح العباد الى مدبرات الامر بل فيه زيادة قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين خلق نفسه وخلق قوة تاثيره ونظام الوجود لانه ح ترتب الاشياء وتعلق بعضها ببعض وافاضة الوجود وهي اعطاء القوى والخواص والاثار للاشياء تبارك الله احسن الخالقين واحتج اهل السنة على ان الكل واقع بقدرة الله تعالى بانا بينا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات ح لا يكون شيء آخر موثرا اذ لو كان شيء آخر موثرا فاذا اجتمعا على شيء واحد موثرين فلا يخ اما ان يقع ذلك الشيء بهما معا او لا يقع بشيء منهما او يقع باحدهما دون الآخر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول وهو ان يقع بهما فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على شيء واحد وقد مر ان هذا محال واما الثاني وهو ان لا يقع باحد منهما فمحال لان المانع من وقوعه بكل واحد منهما وقوعه بالآخر لما علم من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فلما لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك عملا بالعلة المستقلة السالمة ومتى لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك فعلى تقدير ان لا يقع بهما يلزم وقوعه بهما فيلزم اجتماع النقيضين واما الثالث وهو ان يقع باحدهما دون الآخر فايضا محال لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ولقايل ان يقول هذه المحالات بتقدير تسليمها انما لزم من مجموع من تاثير شيء غير الله تعالى واجتماع تاثيره معه ولا يلزم من انتفاء المجموع انتفاء جزء معين فجاز انتفاء الاجتماع ولا نسلم ان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالآخر اي لا نسلم ان المانع منحصر فيه لجواز ان يكون تاثير كل منهما مانعا عن وقوعه بالآخر واذا كان كذلك يلزم من عدم وقوعه بهما تاثير كل منهما لا وقوعه بكل منهما حتى يلزم المحال و لا نسلم تساوي الاثرين لان تاثير قدرة الله تعالى اقوى واشد من تاثير غيره وان كانا مستقلين فجاز ان تترجح قدرة الله تعالى عند التعارض قوله والجواب ان الدوران لا يفيد العلية لجواز حصول الدوران مع شرط العلة وشطرها الملازم للشرط او للشطر كما ان اشتعال الفتيلة كما يدور مع مماسة النار كذا يدور مع يبوسة الفتيلة عن رطوبة الماء ومع انضياف الدهن ومع لين الفتيلة باليبوسة من رطوبة الماء ومع خلوص الدهن وح يتحقق العلية بمجموع الدوران قوله لان الخير لا يكون شريرا والشرير لا يكون خيرا هذه حجة الفريقين من الثنوية والمجوس وتقريرهم ان من فعل خيرا يكون خيرا ومن فعل شرا يكون شريرا والواحد لا يكون خيرا شريرا وجوابهم انهم ان ارادوا بالخير ما يفعل الخير في الجملة وبالشرير ما يفعل الشر كذلك فلا نسلم ان الواحد لا يكون خيرا شريرا وان ارادوا بالخير ما يفعل الخير دايما وبالشرير ما يفعل الشر دايما فلا نسلم ان النور خير ح بل هذا الحقيقة عين النزاع فيصير مصادرة قوله فان قيل ح يكون

محتاجا في ايصال تلك الفايدة الى ذلك الفعل قلت الصفات الاضافية لا بد وان تحتاج الى متعلقاتها كالمعية الى المع والتقدم الى المتاخر والرزق الى المرزوق و الاحتياج في امثال هذه الصفات الى المتعلقات لا يوجب نقصان الغنى الذاتي اذ هي امور اضافية اعتبارية لا حقيقية متقررة في الذات سلمنا انتفاء هذه الفايدة ايضا لكن قلت ان الفعل القبيح من غير حاجة محال فان اردت انه محال لذاته فذلك غير مسلم لانا نعلم ضرورة ان ذلك الفعل لا يقتضي عدمه لذاته بل نعلم ان نسبة وجوده وعدمه الى ذاته واحدة وان اردت انه محال لان الله تعالى قادر حكيم لا يريد ان يفعل مثل ذلك الفعل فذلك مسلم لكن ذلك لا يوجب انتفاء القدرة عليه بل تركه بقدرته وارادته تم الكلام وهو من المعتزلة قال ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد وهو الافعال التي يصدر عن العبد من الطاعة والمعصية و الحركات والسكنات لان امثال هذه محال على الله تعالى وجوابه ما قد مر وهو ظاهر وقال ابو علي وابو هاشم وهما من قدماء المعتزلة ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره وهي ما يفعله العبد لان مقدور العبد يجب وجوده عند جزم ارادة الفاعل بفعله ويجب بقاؤه على العدم عند جزم ارادته بتركه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فاذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه لتحقق موجبه وهو ارادة الله تعالى ولزم عدم وقوعه لتحقق موجب العدم وهو كراهة العبد فيلزم وقوعه وعدم وقوعه وهو محال والجواب لا نسلم وجوب البقاء على العدم عند تحقق ارادة الترك من العبد بل اللازم عند تحقق ارادته الترك عدم صدور الفعل عنه لا انه لا يقع اصلا لجواز ان يحصل بسبب آخر وهو ارادة الله تعالى

قال الصحيفة الثانية عشرة افعال العباد الاختيارية اقول اتفق العقلاء من المليين وغيرهم على ان افعال الحيوان التي لا تكون بارادته وقصده كحركة النبض واستقرار الاجسام لا تاثير لقدرته فيها اصلا واختلفوا في الافعال التي تصدر عقيب قصده وعلى وفق ارادته وهي المراد بقوله افعال الحيوان الاختيارية هل هي بتاثير قدرة العبد وارادته ام لا فقال الاشعري لا تاثير لقدرته فيها اصلا بل الموثر في قدرته وافعاله انما هو قدرة الله تعالى ومشيته وتابعه فيه كثير من العقلاء وهذا المذهب يسمى بالجبر وقالت الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين وهو من اهل السنة ان الموثر في افعال العبد انما هو قدرته وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر والثرى المعتزلة تسمية هذا المذهب بالقدر وقالوا ان مذهب القدرية مذهب من ذهب الى ان افعال العبد بتقدير الله تعالى وخلقه لانه ح استند الفعل الى التقدير ونقلوا ان جماعة حكوا عند النبي عليه السلام ان قوما من القدرية يرتكبون المعاصي والافعال القبيحة ويستندون ذلك الى تقدير الله تعالى فقال النبي عم

القدرية مجوس هذه الامة فعلم ان مذهب القدر مذهب الجبرية هذا ما قررنا
وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب وسط
بين الجبرية والقدرية وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو اسحق الاسفراينى لانه ذهب الى ان
قدرة العبد مؤثرة بمعين اى تؤثر بمعاونة قدرة الله تعالى وايضا ذهب الى هذا المذهب
القاضى ابو بكر لانه قال اصل الفعل من الحركات والسكنات بقدرة الله تعالى وكونه طاعة
ومعصية بقدرة العبد وستعلم بعد ذلك ما هو الحق ان شاء الله تعالى احتج من ذهب
على نفى تاثير قدرة العبد بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه الاول ان العبد لا يخلو
من ان يتمكن من الفعل والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن لزم عدم تاثير قدرته وان تمكن فلا يخلو من
ان يتوقف رجحان احد الطرفين من الفعل والترك على الاخر على مرجح اولم يتوقف والثانى باطل
لامتناع رجحان احد طرفى الممكن على الاخر بلا مرجح وان توقف لم يكن ذلك المرجح من فعل العبد
والا لاحتاج الى مرجح آخر وتسلسل واذا لم يكن من العبد وجب عند وجوده ذلك
الطرف اذ لو امكن ان يوجد وان لا يوجد مع ذلك المرجح فان لم يتوقف رجحان احدهما على الآخر
على امر آخر لزم الرجحان بلا مرجح لانه حينئذ يكون وقوع احد طرفى الممكن بلا مرجح وان توقف على امر آخر
لم يكن المفروض اولا تمام المرجح وقد فرضناه كذلك واذا وجب ذلك الطرف عند وجود
ذلك المرجح لم يكن لقدرة العبد تاثير اصلا لوجوبه عند ذلك المرجح وامتناعه عند
عدمه ثم اعترضوا على انفسهم بان ما ذكرتم يوجب ان لا يكون الله تعالى مختارا اذ يقال لا يخلو من
ان يكون الله تعالى متمكنا من الفعل والترك او لم يكن فان لم يكن فذاك وان كان متمكنا فلا بد وان يتوقف
وقوع احد الطرفين منه على مرجح كما مر وذلك المرجح لا يجوز ان يكون بفعله والا لزم التسلسل
كما ذكرتم بعينه واجابوا بان الفرق ظاهر لان ارادة العبد التى هى مرجحة لفعله محدثة
فافتقرت الى محدث غير العبد دفعا للتسلسل وارادة البارى قديمة فلا تفتقر الى محدث
فلا يلزم التسلسل والجواب ان المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة وهى و
ان كانت مستندة بالآخرة الى قدرة الله تعالى فانها قد تستند الى العلم بالمصلحة والعلم
قد يستند الى الحركات الخيالية اذ الخيال جبلى منتقل من شئ الى ملازمه او ضده
ولازم ضده ولازم اللازم ليتمكن الانسان من الآراء والافكار فقد تنتهى حركاته الى تصور
اشياء باعثة للارادات واصل الارادة والعلم والخيال وان كان بخلق الله تعالى لكن
لا يقدح فى كون الارادة مرجحة لان سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا ولا
نزاع فى ان الانتهاء الى الله تعالى ضرورى واذا كان العبد متمكنا من الفعل والترك لان المقدر
ذلك وكانت ارادته مرجحة كان المؤثر مجموع قدرة العبد وارادته ووجوب
الفعل بهما لا ينافى كونه مؤثرا فيكون الفعل اختياريا الثانى لو كان العبد موجدا لافعاله ه
لكان عالما بتفاصيل افعاله لان الفعل الاختيارى مشروط بالعلم به واللازم باطل
لانا نتحرك مسافة ولا نشعر باجزاء تلك الحركة ولا بعددها وكيفيتها من السرعة والبطوء

وغير ذلك ولان تحرك الاصبع متحرك لاجزائها فى احياز المسافة مع انه لا نشعر بعدد اجزائها
ولا بعدد احيازها وحركاتها والجواب لا نسلم ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها لم لا يكفى العلم الاجمالى وبتقدير ان نسلم انه لا بد من علم تفصيلى لكن لم قلت ان
العلم التفصيلى ليس بحاصل لجواز ان نشعر بالتفاصيل لكن لا نشعر بذلك الشعور لسرعة
زوالها او لشعريه لكن يبقى فى الذكر الثالث ظاهر الرابع ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب وما علم ه
عدمه فهو ممتنع لامتناع الجهل على الله تعالى والواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد
قادرا على شئ والجواب ان الله تعالى يعلم الاشياء كما تكون فلو كان شئ بقدرة العبد يعلمه ه
كذلك فحينئذ يكون الواجب وقوع ذلك الشئ بقدرة العبد فيلزم ثبوت القدرة لا نفيها
وايضا الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة فلو كانا تابعين للقدرة و
الوجوب والامتناع بالقدرة لا ينافيانها وقد مر مثل ذلك فى الصحيفة الرابعة و
ايضا دليلكم يوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا وهو باطل الخامس لو اراد الله تعالى وقوع الفعل وجب
لامتناع خلاف ما اراد الله ولو لم يرد امتنع لامتناع وقوع الشئ بدون ارادته فالفعل اما ه
واجب او ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع والجواب لا نسلم انه تعالى لو لم يرده امتنع وانما
امتنع ان لو اراد عدم الوقوع ولا يلزم من عدم الارادة ارادة العدم لجواز ان لا يريد الفعل
ولا عدمه كما يكون لنا بالنسبة الى بعض افعال الغير بل يريد ان يفعل العبد بارادته لما انه
لما اعطاه قدرة وارادة فاراد ان يفعل بقدرته والا لكان خلق القدرة فيه عبثا وذلك
كالسيد بالنسبة الى العبد الماذون فانه لما اذن له يكون ارادته ان يفعل العبد ه
بارادته واختياره ولا يمنعه من شئ ما دام ماذونا والا لعد ذلك سفها وعبثا نعم قد يريد
الله من العبد شيئا فيخلق فيه علما او ظنا بمصلحة داعية الى ذلك الفعل تحمله على
ذلك ويهيئ له ما لا بد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرجه عن حد
الاختيار لانه فعله باختياره والباقى ظاهر وقوله والجواب بمثل ما مر يعنى ما مر فى جواب
الحجة الاولى ان لقدرة العبد مدخلا فى افعاله مع استمدادها من تاثير قدرة الله تعالى واما
المنقول فقد احتجت المعتزلة بقريب من مائة آية من عشرة اوجه الاولى منها الآيات التى
ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد فى افعالهم وتعليقها بمشيتهم مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن
شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على
من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم الثانى من الآيات ما فيه اضافة الفعل
الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك
بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا
فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لى

عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الثالث ما في القرآن من مدح المؤمنين على الايمان وذم الكافرين على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تع منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق ان الله تع لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الخامس من الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وماذا عليهم لو آمنوا وقوله تع لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه عليه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله تع فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم يفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله السادس الآيات فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم السابع الآيات التي حث الله تع فيها على الاستعانة كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تع خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تع حكاية عن آدم عليه ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى عليه رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم وقال يوسف عليه من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح عليه رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تع ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم

خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكر الله فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تع وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا الآية وكقوله رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين هذا ما ذكروه والجواب ان لقدرة العبد مدخلا في افعاله كما بينا فلهذا اصح هذه المعاني واجاب اهل السنة عن ادلتهم بانا وان نفينا كون العبد موجدا لافعال نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا وذكروا في الكسب طريقين فالاول ان الله تع اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تع فيه ومتى صمم على المعصية يخلقها وهذا القدر كاف في اضافة الفعل اليه وكونه مخاطبا من الله تع لانه حصل الفعل بسبب عزمه الثاني ذات الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة والمعصية فذات الفعل بخلق الله تع وكونها طاعة ومعصية بفعل العبد وبسبب صرفها اليهما وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي هذا ما ذكروه وفي هذين الوجهين نظر لان العبد اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود من العزم وصرف الحركات والسكنات الى الطاعة والمعصية او لم يكن فان كان فقد انتقض دليلهم على انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لان دليلهم دال على انتفاء تاثير قدرته مطلقا وان لم يكن مستقلا بادخال شيء اصلا لم يكن مكتسبا بل يكون الكل بقدرة الله وخلقه وح يعود الاشكالات واجاب الامام عن المعقول الثاني للمعتزلة وهو انه لو كان فعل العبد بخلق الله تع لما كان العبد متمكنا من الفعل والترك بان غاية ما في الباب ان يكون ذلك تكليف ما لا يطاق وذلك واقع وما ذكره ظاهر قوله وانت تعلم يعني جواب الامام سهل ولا حاجة الى التزام مذهب هشام لانا بينا مرارا ان العلم تابع للمعلوم فيعلمه الله تع كما هو فلو كان الفعل بقدرة العبد يعلمه كذلك فيجب ان يكون بقدرته لامتناع الجهل على الله تع هذا ما ذكروه في الجبر والقدر وهما طرفا الافراط والتفريط والحق بينهما وتحقيق ذلك مسبوق بتفسير القدرة والارادة وقد وجد للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران الاول ما قاله المعتزلة انها سلامة الآلات الفعل من الاعضاء والقوى والقدرة بهذا التفسير مختصة بالعباد وتكون قبل الفعل وبعده ومعه وصالحة للفعل والترك الثاني ما نقل عن الاشعري انها الحالة التي تكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه وهي بهذا التفسير لا تكون الا مع الفعل لان الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه انما تكون عند الفعل فقط ولا تصلح للضدين اي الفعل والترك لانها بهذا التفسير مخصوصة بالفعل وفيه بحث لان هذا تعريف قدرة الفعل لا تعريف القدرة مطلقا وايضا يلزم ان لا يكون العبد مكلفا بالفعل قبل الفعل لعدم القدرة فلا يجب عليه الفعل ويلزم ارتفاع التكاليف باسرها الا ان يلتزم

تكليف ما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق باطل بضرورة العقل وكتاب الله وسنة
رسوله عليه هذا ما وجد من تعريف القدرة والتعريف الحسن الشامل للخالق والمخلوق
والفعل والترك ان القدرة قوة بها تمكن الحي من الفعل والترك وهذا موافق للشرع والعقل
واما الارادة فهي ميل نفساني كما مر في صحيفة الارادة واذا عرفت هذا فنقول ما
يصدر من الانسان قد يكون بقدرته وارادته كمشي الانسان الصحيح وقد لا يكون كحركة
المرتعش لانا نعلم يقينا ان الاول يتمكن من الفعل والترك دون الثاني وهذا ضروري لا ينكره عاقل
فلا بد من الاعتراف بهذين القسمين فثبت ان بعض افعال الانسان يكون بقدرته ولا نقل
ان القدرة بالوجوه الثلثة لا تكون بقدرة العبد وارادته لانها متى زالت عنه بمرض
او غيره لا يتمكن من تحصيلها بنفسه بل بقدرة الله تعالى ومشيته بان يخلق في العبد قوة
التمكن على الفعل والترك والارادة فلانه قد عرفت انها ميل نفساني لا بد وان تكون تابعة لشعور
بمصلحة حقيقية او ظنية واصل الشعور سواء كان بمصلحة او غيرها ايضا ليس بقدرة
العبد واختياره بل بخلق الله تعالى وارادته ولا تاثير لقدرة العبد الا في حركاته وسكناته و
صرفها الى مآربه وحاجاته ولا بد للصرف من آلات والقوابل فان فعل النجار لا يتم الا بحديد
وخشب وفعل الطباخ لا يكمل الا بالنار والحطب وتلك الآلات وقواها وخواصها كصلابة
الحديد وحرارة النار ليست الا بخلق الله تعالى وارادته وكذلك القوابل وقابليتها كقبول الخشب
للنحت والاحراق للنار ايضا بقدرة الله تعالى ومشيته واذا كان قدرة العبد واصل
ارادته وشعوره بخلق الله تعالى وارادته وآلات افعاله وخواصها وقبول قوابلها ايضا بقدرته
وارادته لا سيما اذا بينا احتياج الممكنات في البقاء ايضا الى قدرة الله تعالى ومشيته فيكون
الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرا عن قدرة الله تعالى وارادته فصدور الاثر
عن سبب السبب المفيض لوجوده وقوة تاثيره وما يحتاج اليه في فعله وبقائها لكن
بالنظر الى ان الاثر صدر بتاثير قدرة العبد وعلى وفق ارادته كان الاثر منه فبالنظر الى الاول
صح اسناده الى الله تعالى وبالنظر الى الثاني صح نسبته الى العبد فاذن تاثير قدرة الله
واختياره حق وتاثير قدرة العبد ايضا حق وقد تم الامر بها هذا هو طريق الحق في هذا البحث
موافقا للعقل ومطابقا للنقل من كتاب الله وكلام رسوله ولما نقل عن الراسخين في
العلم انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وقيل هذا القول منقول عن جعفر
الصادق رضي الله عنه واولاده الكرام العظام وقيل سمع هذا ايضا من الامام الاعظم
ابي حنيفة **فان قلت** متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات والقوابل
بخلق الله تعالى والفعل انما حصل من هذا المجموع فمتى حصل هذا المجموع حصل الفعل
ومتى لم يثبت فلا فكيف يمكن اسناد الفعل الى العبد **قلت** لا نقل ان اصل
القدرة والارادة والشعور بخلق الله تعالى وارادته لكنها غير مختص بطرف واحد من الفعل
والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يرجح بتوفيق الله تعالى

احد بهما بهذا صح اسناد الفعل اليه **خاتمة** اختلفوا في ان الاثر هل يجب
عند مجموع القدرة والارادة الجازمة ام لا فقال قوم لا والا انقلب القادر موجبا و
الجواب ان وجوب الاثر بالقدرة والارادة لا يخرجه عن كونه بالقدرة والارادة والحق
انه يجب لانه اذا حصل مع القدرة ارادة جازمة مانعة من الارادة المخالفة
اي ارادة الطرف الآخر المراد بالارادة الجازمة ارادة الفعل البتة كما يكون الحارب
عند تيقن هجوم المخوف والطالب عند اشراف فوات المصلحة ومثل هذه الارادة
يمتنع اجتماعها مع ارادة الطرف الآخر اصلا حينئذ يمتنع ان لا يفعل ومن لما كانت الارادة
جازمة مانعة **فان قلت** لو وجب الفعل لما تخلف وقد تخلف عند طريان
المانع **قلت** لو حصل المانع لم تبق القدرة كما يكون عند طريان المرض او الجزم
كما يقع وقت الابتداء وحينئذ ينتفي المجموع من القدرة والارادة الجازمة ودعوى الوجوب
عند تحقق المجموع وقال محمود الخوارزمي لا يجب الفعل عنده وعند مجموع القدرة و
الارادة الجازمة ولكن يصير اولى وقد بينا انه يجب **قال** الصحيفة الثالثة عشر في
اسماء الله تعالى الى آخره **اقول** الاسم عند النحويين لفظ وضع لمعنى مستقل غير مقترن
باحد الازمنة الثلثة واختلفوا في اشتقاقه فقال الاكثرون انه مشتق من السمو وهو
الارتفاع والعلو اذ يحصل للمسمى بالاسم علو ورفعة وقال آخرون انه مشتق من
السمة وهي مصدر وسمت الشيء اي جعلت له علامة يقال له سمة اي علامة والاسم
علامة للمسمى واحتج الاولون بان التكسير والتصغير يردان الكلمة الى اصلها وقد
جمع الاسم على اسماء وصغر على سمي وهذا انما يصح ان لو كان اصله بعد الاشتقاق
سمو فجمع على اسماء ويصغر على سمي لانه حينئذ يصير سميو سميوا قلبت الواو ياء وادغمت
لاجتماع الياء والواو وسبق احدهما بالسكون فان هذا يوجب قلب الواو ياء وادغام
فلو كان الاشتقاق من السمة لوجب ان يجمع على اوسام مثل اوصاف واوزان
وصغر على وسيمة مثل وعيدة لان السمة اصلها وسم فحذفت الواو وعوضت
بالهاء كما في امثالها من الصفة والزنة والعدة فاذا جمع او صغر ترد الى اصلها
وايضا لما حذفت فاء الفعل عوضت بالهاء لا بالف الوصل البتة كما في امثالها
ثم قالوا فيجوز ان يقدر ان اصله سمو بكسر السين وسكون الميم او ضم السين وسكون
الميم او بفتح السين والميم جميعا ليصح جمعه على افعال مثل جذع واجذاع وعضو
واعضاء وجمل واجمال هذا هو المشهور من كلامهم ولمن ذهب الى انه مشتق
من السمة ان يعترض عليهم بان ما ذكرتم مخالف لقاعدة الاشتقاق من حيث
المعنى واللفظ اما المعنى فلان الاسم علامة قطعا ومعناه هذا لفظ والارتفاع
والعلو ليس فيهما معنى العلامة وما ذكرتم انه يحصل للمسمى رفعة معنى مجازي
واتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا يصح الاشتقاق منه واما من حيث

اللفظ فلان توسيط لفظ آخر غير المشتق والمشتق منه على انه اصل المشتق مع
التزام اعلالين بدون اصل قياسي كما في جاء مشادعلى خلاف الاصل بخلاف السمة
فانها العلامة وهي حقيقة الاسم وما ذكرتم من الشبهة انما ترد ان لو جعل السمة بمعنى
المصدر لانه ح يكون اصلها وسما اما اذا جعل بمعنى العلامة فلا نسلم ان اصلها وسم لم لا يجوز
ان يكون اصلها سموا او سموة واصل الاسم بعد الاشتقاق ما ذكرتم من الوجوه الثلثة
وهذا اقرب مما ذكرتم لفظا ومعنى ثم اختلفوا في الاسم فقال اكثر اهل السنة انه عين
المسمى والعبارات التي يعبر بها عن المسمى تسميات واليه ذهب الاشعري في
تفسيره للقرآن وذكر في كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة وبينهما تناقض وقال الباقون
ان الاسم غير المسمى والتسمية وضع الاسم للعبارات وههنا يجب تحرير المبحث اذ كثير
من الناس ذهلوا عنه حتى ظنوا ان المراد ان اللفظ عين المسمى كما قالوا في زينب
طالق وجاء زيد ان المذكور هو الاسم والمراد المسمى واعلم ان مراد اهل السنة ان مفهوم
لفظ الف سين ميم عين مفهوم المسمى وقال الباقون ان مفهومه لفظ وضع لمعنى
مستقل بنفسه مجرد عن الازمنة الثلثة واحتج اهل السنة على ان الاسم عين المسمى
بالمنقول والمعقول اما المنقول فلقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
وهم انما عبدوا الذوات لا العبارات وايضا التسمية انما تكون للذات لا للعبارات
ولقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي وقوله فسبح باسم ربك العظيم امر بالتسبيح
وهو التنزيه والتنزيه يكون للذات القديم المنزه عن النقايص لا للعبارة التي هي
في حيز الحدوث والنقصان ولقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك هو الرب ولقوله
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي مما لم يذكر الله عليه اذ المذكور ذات الله لا العبارة
لان العبارة هي الذكر لا المذكور واعترضوا على هذه الاستدلالات بان معنى قوله
سبح اسم ربك اجعل اسم ربك مسبحا وهي ما يسبح به ويدل عليه قوله تعالى فسبح باسم
ربك العظيم اي سبح ربك باسمه لان التسبيح انما يكون باسم او صفة واسم الرب
ايضا المتبارك والعبارة ايضا مذكورة وايضا لو كان اسم الرب الرب واسم الله الله
لما جازت اضافة الاسم الى الرب والى الله لان اضافة الشيء الى نفسه غير جايز ولئن سلمنا
انه اطلق الاسم واريد المسمى لكن هذا لا يوجب كون احدهما عين الآخر كما في ساير
المجازات وايضا جاز ان يكون اطلاق الاسم وارادة المسمى للتعظيم والتفخيم
لانه هو ايضا من جملة صنوف التعظيم والتفخيم انه لا يصرح بمن يراد تعظيمه
وتفخيمه بل يذكر ما يتعلق به كالحضرة والجناب كما يقال السلام على الحضرة العالية
والسدة السامية والجناب الرفيع وايضا جاز ان يكون الاسم زايدا كما قال قوم
من اهل اللغة ان الاسم المضاف الى المسمى قد يكون زايدا او قد جاء في
الشعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما واما المعقول فمن وجهين اول قد بينا ان الاسم

مشتق من السمو وهو العلو وهو بهذا المعنى لا يصدق على اللفظ ولا على المسمى اذ
اللفظ الدال على المسمى ليس بعلو اذ هو ليس بمصدر والعلو مصدر والمسمى فيكون
معناه ذا علو وهو انما يكون الذات دون اللفظ واجيب بان هذا القول متناقض
لانكم قلتم انه مشتق من السمو والمشتق انما هو اللفظ دون المسمى وايضا لم لا يجوز ان يكون
معناه ما به العلو اطلاقا للاسم المسبب على السبب لقوله تعالى الله نور السموات ومدركه
وهذا كثير شايع الثاني يقال جاء زيد والمراد المسمى لان الجائي هو مع ان المذكور في اللفظ
اسمه فقد ذكر الاسم واريد المسمى وكذا قولك زينب طالق واجيب بان هذا
متناقض ومخالف لاتفاق العقلاء اما انه متناقض فلانكم ح سلمتم ان اسمه اللفظ فالاسم
التسمية ح لا المسمى واما انه مخالف لاتفاق العقلاء فلانهم اتفقوا على ان اللفظ غير
غير المسمى واحتج من ذهب الى ان الاسم غير المسمى بالمنقول والمعقول اما
المنقول فبقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
ايا ما تدعو فله الاسماء الحسنى وبقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل
الجنة لان كل ذلك يدل على تعدد الاسم والتعدد في المسمى محال وبقوله تعالى انا نبشرك
بغلام اسمه يحيى فقد صرح بان الاسم هو اللفظ مع تأكيد لم نجعل له من قبل سميا وبقوله تعالى
ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وباتفاق اهل اللغة ان الاسم هو اللفظ كما مر في
صدر هذه الصحيفة وتقسيم الاسم الى المعرب والمبني والضماير وغيرها واتفاق اهل
المنطق ايضا على ذلك كما ذكروا في كتبهم من تعريف الاسم وتقسيمه الى المترادفة و
المشتركة وغير ذلك ولعل جميع العقلاء متفق على ذلك سوى هؤلاء القوم واما المعقول
فبوجوه الاول لو كان الاسم عين المسمى لصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله و
خلقني اسم الله واكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء ورميت اسم الحجر وهذه ما ينسب قائلها
الى الجنون والحماقة ويصح ان يقال سمعت اسم زيد ولا يصح ان يقال سمعت نفسه اذ
هو غير مسموع بل هو مبصر ويصح ان يقال بحثت اسم زيد دون مسماه الثاني لو سئل
عن اسم شخص يقال في جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار الى عينه وقد يقال هذا اللفظ
اسمه دون ذلك للفظ الثالث ينصرف فهم كل احد عند سماع السؤال عن اسم
شيء انه سؤال عن اللفظ الموضوع له بدون اقتران دليل بل بمجرد اللفظ ولا ينصرف فهم
احد الى عينه وهذا اية الحقيقة اذ الحقيقة انما تمتاز عن المجاز بسبق الوهم
اليها بدون قرينة دون المجاز واستدلوا ايضا بوجوه ركيكة مثل ان الاسم يسمع بالاذان
دون المسمى ويوجد الاسم في مواضع دون المسمى اذ المسمى لا يجتمع في مكان واحد
والاسم قد يتأخر عن المسمى والشيء لا يتأخر عن نفسه وقد يقع الاشتباه في الاسم دون
المسمى وهذه الحجج بالحقيقة مصادرات اذ لا يتمشى منها الا بعد ثبوت ان الاسم
هو اللفظ ولو ثبت هذا فما الحاجة الى ذلك الدليل هذا ما وجدت من كلام الفريقين

مع زيادة تحقيقات وتدقيقات وقيل ان هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم
اللفظ الدال على معنى مجرد عن الازمنة كما هو المشهور عند اهل اللغة والمنطق واصحاب
اصول الفقه فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا بالاسم غير ذلك مما يصح ان يكون عين
المسمى فلا نزاع فيه والنزاع بالحقيقة في ان الاسم هل يصح ان يراد به ذلك المعنى ام لا
ولا خفاء ان قول اهل السنة ههنا مشكل واثباته صعب لكن يمكن فيه وجه حسن ه
يتسهل به التقصي عن مضايق الشبهة الى سعة الحجاج وهو ان نقول المدعى ان الاسم
هو عين المسمى بحسب الشرع لا بحسب اللغة والعرف لانه ورد في عدة مواضع من
كلام رب العزة اطلاق الاسم وارادة المسمى وهذا دليل على ان الاسم في الشرع هو المسمى لان هذا
لو جرى النظر اليه يغلب على الظن ان الاسم هو المسمى ولا معنى للدليل سوى هذا على ان الاصل
في الكلام هو الحقيقة اما انه ورد في عدة مواضع فكما مر من النصوص الدالة على هذا و
بالحقيقة معارضات الخصم بالنصوص الدالة على تعدد الاسم كما مر من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
وغير ذلك محققة لما ادعينا وذلك لان المراد بالاسماء ههنا الصفات لان معاني تلك الالفاظ
مرادة قطعا وليس لهما الا مراعى فيها المعاني والمراد بالصفات معانيها قطعا فقد اريد بالاسم
فيها المسمى وهذا مليح ولئن سلمنا انه ما اريد المسمى لكن ذلك لا يضر لجواز ان يكون الاسم
ثمة بحسب اللغة لا بحسب الشرع لان المستعمل في المعنى الشرعي قد يستعمل في الشرع
في المعنى اللغوي مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فان الصلوة بحسب الشرع الاركان
المعينة والاذكار المخصوصة وقد استعمل ههنا في المعنى اللغوي وهو الدعاء اذ الصلوة
في اصل اللغة الدعاء فعلى الوجه الذي ذكرنا يصير اطلاق الاسم في القسمين حقيقة
في الاول حقيقة شرعية وفي الثاني لغوية فمن لم يجعل الاسم فيما ذكرنا حقيقة شرعية فقد
جعله مجازا والمجاز على خلاف الاصل فان قلت الاشتراك ايضا على خلاف الاصل
قلت سلمنا انه كذلك لكن الحقيقة اولى من المجاز لانها لا تقتضي ترك الاصطلاح و ه
اختلال الفهم كما يقتضي المجاز فما ذكرنا اولى وايضا نقل عن ابي عبيدة ان الاسم في بسم الله تعالى عين
المسمى وانما لم يقل بالله بل باسم الله لئلا يتوهم القسم هذا غاية تقرير هذا البحث والله اعلم
وقال بعضهم متفصيا ان من زعم ان الاسم عين مسماه الذي هو لفظ وضع لمعنى مجرد و
هذا الكلام لا طايل تحته على ان دلايلهم ودعاويهم دالة على خلاف ذلك واذا عرفت ذلك
فنقول اسم الشيء اما ان يدل على حقيقته اي يكون موضوعا لها او على جزئه او على صفته
او على مركب من الجزء والصفة الاول كالحرارة والبرودة الثاني كالحايط للمحوط من ذراعي
والمدرة للقرية الثالث كالابيض ونحوه الرابع كالجوهر الفرد فان الجوهر جزء والفرد
وصف والثاني والرابع ممتنع في حق الله تعالى لامتناع التركيب والاول والثالث جايز اما الاول
فمثل لفظ الله على الاصح فان المختار انه اسم موضوع كاسماء الاعلام لا اشتقاق له وقال
قوم انه اسم صفة لانه مشتق من اله اذا تحير وقيل مشتق من اله كعبد وزنا

ومعنى ونصرنا وقيل مشتق من وله كوله وزنا ومعنى وتحرفا تحيروه فمن تحير الناظرين
في عظمته تعالى وجلاله والثالث كالقادر والعالم والاول وهو اسم الذات لا يجوز ان مشتقا
من صفة قايمة بذات الله تعالى والا لكان اسم الصفة لا اسم الذات وانما قلنا من صفة
قايمة بالذات اذ جاز ان يكون مشتقا من غير ذلك اذ هذه الابصر العلمية كما يسمى
الابيض الرومي بالاسود ولما كان مضافا بالنسبة الى الاشياء والسلوب بسيطة و
مركبة غير متناهية جاز تحقق اسماء متباينة لا نهاية لها فمن كان عالما بتفاصيل
مخلوقات الله تعالى وحكمه ولطايف صنعه يلوح له اسماء الله العظام ويجب اطلاق المضمر
على الله تعالى لقوله تعالى له ما في السموات وقوله تعالى اياك نعبد والمبهمات مثل الذي واين
وحيث لقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد وقوله تعالى تنزيلا ممن خلق الارض وقوله تعالى
وهو معكم اينما كنتم خاتمة اختلفوا في ان اسماء الله تعالى هل هي بالاصطلاح والقياس او
بالتوقيف الشرعي فقال معتزلة البصرة انها ماخوذة من الاصطلاح والقياس وتابعهم
الباقلاني والاصطلاح ان يوضع لله تعالى اسم كما وضعوا في الفارسية خداي وبالتركي تنكري
وفي الهندية كرتار والقياس ان يعتبر في الاسم اسم آخر كما يقال انه تعالى كريم فجاز ان يقال سخي
وصح فتاح فصح غلاق واجمع اهل السنة على انها ماخوذة من التوقيف الشرعي اما
بالكتاب والسنة المتواترة او المشهورة او الاجماع ولا يجوز بدون ذلك لان الله تعالى موصوف
باسماء لا يوصف بما في معناها اذ يقال له جواد وعالم ولا يقال سخي وفاضل ويقال
رحيم ولا يقال شفيق وقد يوصف بافعال ولا يوصف بما اشتق منها كقوله ه
وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا يوصف باسم الساقي وللخصم ان يقول انا سلمنا انه ما اطلق
عليه انه سخي وفاضل وشفيق فلا نسلم عدم جوازه لان عدم القول لا يدل على عدم ه
جوازه لان الشيء قد لا يكون واقعا وايضا هذا ابعد وجوه وانما لا يطلق اسم الثاني
رعاية للتعظيم لان اسم الثاني شايع في الخدم والعبيد قال الصحيفة الرابعة عشر
في حدوث العالم الى اخره اقول اختلف الناس في حدوث العالم والعالم
عند المتكلمين كل موجود سوى الله تعالى واتفقوا على حدوث العالم ولما كان الممكن
عندهم منحصرا في الاجسام واجزائها التي هي جواهر فرد واعراضها خلافا للفلاسفة
فانهم اثبتوا العقول والنفوس المجردة عن المادة والهيولى اكتفوا اي اكتفى المتكلمون
في بيان حدوث العالم على بيان حدوث الاجسام فان دلايلهم على حدوث ه
الاجسام دالة على حدوث الجواهر الفردة ويلزم منه حدوث الاعراض ايضا
لامتناع حدوث الاجسام والجواهر الفردة مع قدم الاعراض واختلفوا اهل العالم
في حدوث الاجسام على اربعة مذاهب الاول انها حادثة بذواتها وصفاتها
وهو قول المليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني الافلاك و ه
اعراضها الثابتة كاشكالها شفيفها وطبايعها وحركاتها وهيولى العناصر الى الجسم

الموجود في جوف فلك القمر الذي يخلع صورة من صورة العناصر ويلبس اخرى بالكون
والفساد لان مذهبهم ان في جوف الفلك جسما واحدا بعينه صار بعضه نارا وبعضه
هواء وبعضه ماء وبعضه ترابا ويصير كل منها آخر بالكون والفساد قوله قديمة شخصها
اي هي اشياء معينة موجودة باعيانها من الازل الى الابد قالوا حركات الافلاك
وجسمية العناصر اي صورها الجسمية قديمة بنوعها اي اشخاصها حادثة لكن نوع
تلك الاشخاص قديمة فتكون حركاتها ازلية وكل جزء من الحركة حادث قوله واوضاع
الافلاك وهي الهيئات الحاصلة للافلاك بسبب حركاتها اذ في كل حالة يعرض للفلك وضع
وهو ان درجة من الدرجات طالعة واخرى غاربة وكل كوكب في موضع بالنسبة
الى ذلك الطالع وبالقياس الى كوكب آخر وبعضها فوق الارض وبعضها تحتها وكل وضع
للفلك يكون مخالفا للوضع الآخر منه بالحقيقة الا انه لكن تشترك الجميع في كونها وضعا
فلكيا وهو المعنى الجنسي وعندهم ان كل وضع يتقدمه وضع آخر الى الازل فتكون الاوضاع
قديمة بجنسها والصور النوعية للعناصر متخالفة بالحقيقة لان صورة الماء مثلا ه
تخالف صورة النار بالحقيقة لتباين خواصهما لكن جميع الصور تشترك في كونها صورة
نوعية للعناصر وعندهم ان كل صورة تقدمتها صورة اخرى الى الازل فتكون الصور
النوعية للعناصر قديمة بجنسها وهذا مذهب ارسطو واتباعه كابي علي بن سينا
وغيره قوله الاجسام قديمة بذواتها اي ذوات الاجسام قديمة وهذا يحتمل
معنيين احدهما ان تكون نفس الاجسام قديمة والثاني ان يكون ما حصل منه الاجسام
قديما وسماه ذات الجسم لحصوله منه فقوم جعل ذلك القديم نفس الاجسام وقوم
ما حصل منه الاجسام والحرنانيون زعموا ان اصل العالم خمسة وهي قديمة
الباري لكونه واجبا والنفس لكونها مجردة والمجرد لو حدث لزم كونه ماديا لكونه ه
الحادث مسبوقا بالمادة والهيولى كذلك لان حدوثها يوجب سبق هيولى اخرى
وتسلسل والزمان وهو ايضا قديم لان عدمه يوجب وجوده لانه لو سبق عليه
العدم يكون قبل وجوده والقبلية هنا لا تكون الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على
تقدير عدمه والفضاء وهو خير العالم ايضا قديم لان انتفاءه غير معقول وقال
فيثاغورس واصحابه المبادي هي الاعداد المتولدة من الوحدات قالوا لان
قوام المركبات بالبسائط وهي امور كلها واحد في نفسه والا لما كانت بسيطة وح
يلزم ان لا يكون لتلك الامور ماهيات سوى كونها وحدات والا لكانت مركبة لان ه
هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وتلك
الوحدات لا بد وان تكون مستقلة بذواتها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون
ذلك الغير متقدما عليها وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات
امور قائمة بانفسها ثم هذه الوحدات المجتمعة قد عرضت لها اوضاع فصارت

نقطا واجتمعت النقاط فحصلت الخطوط وحصل من اجتماع الخطوط السطوح
وحصل من اجتماع السطوح الاجسام فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات والجواب
لا نسلم ان الماهية مع الوحدة تكون مركبة لم لا يجوز ان تكون الوحدة عرضا لها وايضا عروض ه
الوضع للمجرد غير معقول والرابع مذهب جالينوس وهو التوقف في هذه الاقسام وهو بالجمع
اغفل منهم واما كون الاجسام قديمة الصفات محدثة الذوات وعكسه من الاقسام الاربعة
بالنسبة الى بعض الاجسام والاعراض كما يكون بعض الافلاك قديما وبعضها حادثا وكذا ه
بالنسبة الى بعض العناصر او يكون بعض الحركات قديمة بنوعها وبعضها حادثة بنوعها
الى غير ذلك فمما لم يذهب اليه احد من العقلاء استدل المتكلمون على حدوث الاجسام
بوجوه الاول لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة لانها في ذلك
ان لم تبق في حيز واحد فهي متحركة وان بقيت فهي ساكنة ولقائل ان يقول ان اردتم بالازل
حينا معينا فذلك باطل لان الازل انما يقال للازمنة محققة او مقدرة متسابقة الى غير
النهاية بالاتفاق وان اردتم ما ذكرنا من الازمنة المتسابقة الى غير النهاية فهو كذلك و ح
يكون معنى كون الحركة ازلية ان تكون الحركة ثابتة للجسم في الازمنة المتسابقة الى غير النهاية
او السكون كذلك و ح يلزم قسم آخر وهو ان يكون في بعض الازمنة متحركة وفي بعضها ساكنة
وعلى هذا الى غير النهاية واستدلوا على بطلان كون الحركة ازلية بوجوه الاول ماهية
الحركة من حيث هي تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة هي الانتقال من حالة الى اخرى
فتكون مسبوقة بالحالة الاولى وماهية الازل تنفي المسبوقية بالغير فيمتنع كون الحركة ازلية
وفيه نظر لان ماهية الحركة انما توجد في الخارج في ضمن الجزئيات وكونها مسبوقة بالغير
لا ينافي كون جزئياتها متسابقة الى غير النهاية لانها على هذا التقدير لا تخرج عن كونها مسبوقة
بالغير بل يكون مسبوقة دائما وانما ينافي ان يكون شيء من الحركات الموجودة المعينة ازلية
وليس المراد بازلية الحركة سوى ان تترتب جزئياتها على التسابق الى غير النهاية الثاني الحركات
التي تحدث في العالم موقوفة على مضي الحركات الماضية ضرورة فما لم تنقض الحركات
الماضية امتنع حصول تلك الحركات لكن انقضاء الحركة الماضية محال لامتناع ه
انقضاء ما لا نهاية له والموقوف على المحال محال فيجب امتناع حدوث الحركات وهذا ه
باطل حسا وعقلا وقال في الاشارات ان هذا التوقف اي توقف الحركة فيما لا يزال على
مضي الحركات الماضية توقف وهمي اذ لو كان حقيقيا لوجب ان يصدق في وقت
من الاوقات انها موقوفة على انقضاء الحركات الماضية لكنه غير صادق في شيء
من الاوقات اصلا وذلك لان اي وقت فرض من الاوقات يكون بين ذلك الوقت
وتلك الحركة فيما لا يزال امداد متناهية من الحركات الماضية السابقة على تلك الحركة
ولا يصدق في تلك الحالة الا انها موقوفة على ذلك المقدار المتناهي اذ ما يتوقف وجودها
في ذلك الوقت الحالي مضي ذلك المقدار المتناهي فقط فح لا يصدق في شيء من

الموقوفات انها موقوفة على مضى الحركات الغير المتناهية فيجب ان تكون دائما غير منقضية عنها وفيه نظر
اذ التوقف ضروري وتحقق الموقوف عليه لا يخرجه عن كونه موقوفا عليه اذ الكل لا يستغني
عن جزئه المحقق ففي كل زمان يصدق انها متوقفة على انقضاء الكل بل الجواب انه سلمنا
توقفها على انقضاء تلك الحركات الغير المتناهية لكن لا نسلم امتناع انقضائها من طرف
ما لم يزل لان انقضاء ما لا يتناهى انما يمتنع من الجهة الغير المتناهي ولو توقف شيء على انقضاء
تلك الجهة يمتنع تحققه اما لو توقف على انقضاء الجهة الاخرى فلا قوله وانما يلزم ان
لو لزم من ذلك انقطاع الحركات السابقة اي الجزئيات المتسابقة الى غير النهاية بان يكون
عدمها ازليا مع تحقق نفس الحركة ازلا قوله وفيه نظر اذ لا يلزم بتقدير ان لا يكون شيء
من جزئيات الحركة في الازل عدم الحركة من حيث هي لجواز ترتب جزئياتها على التسابق لا
المراد بازلية الحركة هذا الخامس لا يخلو من ان يكون كل جزئي من جزئيات الحركة مسبوقا بالغير
او لا فان لم يكن يكون بعضها غير مسبوق فيكون هو اول الحركات ويلزم حدوثها لما مر في الرابع و
ان كان كل جزئي مسبوقا فيكون الجميع مسبوقا بالغير اذ لو لم يكن كذلك يلزم ان يكون البعض غير
مسبوق والتقدير ان كل جزئي مسبوق هذا خلف واذا ثبت ان الجميع مسبوق بالغير فذلك
الغير لا يجوز ان يكون جزئيا من جزئيات الحركة والا لكان الملحوظ مجموعا بل بعضه فلا يكون
المجموع مسبوقا بالغير هذا خلف واذا كان المجموع مسبوقا بغير حركة كان حادثا وفيه نظر
لانه ان اراد بالجميع كل واحد واحد فلا نسلم انه مسبوق لكن لا نسلم ان ذلك الغير غير الحركة
وان اراد بالجميع المجموع من حيث هو المجموع اي جملة فلا نسلم انه مسبوق بالغير قوله
لو لم يكن مسبوقا بالغير لكان البعض غير مسبوق بالغير هذا خلف قلنا لا نسلم حينئذ لزوم كون
البعض غير مسبوق لان القضية حينئذ تكون شخصية لان المجموع من حيث هو جملة شيء
واحد وموضوع الشخصية في النقيضين يجب ان يكون شيئا واحدا كقولنا زيد
كاتب زيد ليس بكاتب فيكون نقيضه قولنا ليس المجموع مسبوقا بالغير فلا نسلم انه
خلف بل هو عين النزاع السادس كلما تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلثين فعدد
دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس والاقل من غيره متناه لما مر في الحجة
التطبيقية ولان زحل يحاط بالاكثر فيكون متناهيا فيلزم ان يكون عدد دورات زحل
متناهيا وعدد دورات الشمس زائد على عدد دورات زحل بقدر متناه وهو تسع
وعشرون مرة فيكون ايضا متناهيا فعدد كل منهما متناه واعترضوا على هذا بان تضعيف
الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين ايضا الى غير النهاية مع كونهما غير متناهيين
وفيه نظر لانه انما يكون اقل ان لو كان عدد مرات تضعيف الواحد مساويا لعدد
مرات تضعيف الاثنين اذ اقل وذلك غير معلوم بعد صيرورتهما غير متناهيين
ولان النقض بالمحقق لا بالمقدر وتحقيق هذه الحجة قد سبق في البرهان التطبيقي
واما الثاني وهو كون الاجسام في الازل ساكنة فايضا باطل لان السكون وجودي فلو كان

ازليا يمتنع زواله واللازم باطل وانما قيد بالوجودي لان العدمي جاز زواله والا
لما كان وجد شيء من الحوادث لان عدمات الحوادث ازلية فلو امتنع زوالها امتنع وجود
الحوادث وانما قلنا ان السكون وجودي لانه قسم من اقسام الكون كما مر في صدر
الكتاب والكون وجودي ضرورة وبالاتفاق ايضا اما الملازمة وهي كون السكون يمتنع الزوال
على تقدير كونه ازليا فلان الموجود اذا كان قديما فان كان واجبا يمتنع عدمه ضرورة وان
كان ممكنا لابد وان يكون عن واجب والا يلزم التسلسل ويجب ان يكون ذلك الواجب
موجبا لان فعل المختار حادث كما مر فتاثير ذلك الواجب الموجب فيه ان لم يتوقف
على شرط يكون سببا تاما له فيكون ذلك الموجود ابدا دائما وان توقف على شرط
فان كان ذلك الشرط واجبا لزم دوام الاثر لكون السبب والشرط واجبين وان كان
ممكنا فلابد وان يكون عن واجب فتاثير الواجب فيه ان لم يتوقف على شرط لزم دوامه
واذا دام الشرط والسبب دائم فيلزم دوام الاثر اذ لا يكون ذلك الشرط مختارا والا
لما كان الاثر قديما كما عرفت وان توقف عاد الكلام فيه في انه واجب او ممكن وعلى
تقدير ان يكون ممكنا فتاثير الواجب فيه هل يتوقف على شرط اولا ويلزم اما التسلسل او
دوام الاثر والتسلسل باطل فتعين دوام الاثر فثبت ان السكون لو كان ازليا لامتنع
زواله فيما لا يزال لكن نرى ان السكنات قد تزول فامتنع كونها ازلية وفيه بحث لجواز
ان يكون الشرط عدم شيء فاذا ارتفع لطريان وجود ذلك فيما لا يزال زال القديم البرهان
الثاني كل جسم متناهي القدر وكل متناهي القدر حادث يلزم ان كل جسم حادث
اما الاول وهو ان كل جسم متناهي القدر فقد مر في قسم المبادي ان الاجسام ابعاد
متناهية واما ان كل متناهي القدر حادث فلان كل متناهي القدر يجوز عقلا كونه ازيد
وانقص فاختصاصه بذلك القدر دون الازيد والانقص لابد وان يكون لمرجح
وذلك المرجح لا يكون موجبا لان نسبة الموجب الى ذلك القدر والى الازيد
والانقص واحدة فيكون مختارا وفعل المختار حادث وفيه بحث لجواز ان لا يقبل
الجسم من المقدار الا ذلك لا الازيد ولا الانقص اما بحسب نوعه كما يكون لسائر الانواع
من الانسان والفرس والبق والفيل اذ لكل نوع منها مقدار معين لا يزيد ولا ينقص
منه الا بسبب العوارض من التوالد والمادة والتغذي اذ البق لا يصير بمقدار
الفيل ولا بالعكس او بحسب شخصه اذ لكل شخص من اشخاص الانواع مقدار بحسب
مادته واغتذاء بدنه فيجب تغيير نسبته الى المقادير فيجوز ان يقتضي شيئا منها
دون الباقية قوله في البرهان الثالث ان التاثير انما يكون في آن الوجود اي
التاثير التام الذي لا يتخلف عنه الاثر البتة لابد وان يكون في آن الوجود والا لزم
تخلف الاثر عن السبب التام لانه حينئذ قد وجد السبب التام فلو لم يوجد المسبب
في ذلك الآن بل بعده لزم في ذلك الآن وجود السبب التام بدون المسبب

قال واحتج القائلون الى آخره اقول احتج من ذهب الى قدم الاجسام
وهم الفلاسفة والدهرية بوجوه فالاول العالم مستند الى الله تعالى ضرورة امتناع التسلسل
فح لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد له في المؤثرية من الشرائط وغيرها في العالم حاصلا
في الازل او لم يكن والثاني باطل فتعين الاول وانما قلنا الثاني وهو كون الجميع غير حاصل
باطل لان الجميع لو لم يكن حاصلا في الازل لكان بعضه حادثا ضرورة فحدوث ذلك البعض
من الواجب اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان لم يتوقف ترجح احد طرفي الممكن لا
لمرجح وذلك محال وان توقف حدوثه على مرجح فذلك المرجح لا يجوز ان يكون قديما والا لكان
كل ما لا بد له قديما والتقدير بخلافه فح يكون حادثا وعاد الكلام في انه يتوقف على مرجح
حادث وعلى هذا فيلزم الدور او التسلسل فعلم ان جميع ما لا بد منه لو لم يكن حاصلا في
الازل يلزم المحال فتعين ان الجميع حاصل في الازل واذا كان كذلك يمتنع ان يتخلف العالم
عنه اذ لو تخلف ووجد فيما لا يزال فلا يخلو من ان يكون اختصاصه بوقت حدوثه لمرجح
او لم يكن فان كان يلزم ان جميع ما لا بد منه ما كان في الازل والتقدير بخلافه وان لم يكن يلزم
الترجح بلا مرجح والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه حادثا بسبب حدوث
تعلق قدرة الله تعالى بالاخراج الى الوجود لتعلق الارادة بحين الاخراج في حدوث جميع ما لا
بد منه بحدوث تعلق قدرة الله تعالى بالاخراج بالفعل من العدم الى الوجود لتعلق امر كن
بذلك الوقت لتعلق ارادته القديمة بالاخراج بالفعل من العدم الى الوجود بذلك
الوقت ولا يحتاج اختصاص التعلق الى مرجح لما بينا في الصحيفة السادسة ان تعلق
الارادة لا يحتاج الى مرجح وايضا دليلكم منقوض بالحوادث اليومية فانه يدل على قدمها
لما ذكرتم من حصول جميع ما لا بد منه واجاب المتكلمون عن هذا الدليل بوجوه الاول
ان كل ما لا بد منه حادث لحدوث تعلق ارادة الله تعالى ولا يحتاج ذلك التعلق الى مخصص
حتى يلزم التسلسل لان ارادته تعالى لذاتها اقتضت التعلق بايجاده في ذلك الوقت وفيه
نظر تذكره في الصحيفة السادسة ان هذا يوجب صيرورة المختار موجبا الثاني
ان المرجح تعلق ارادة الله تعالى بذلك الوقت تعلق علمه به في ذلك الوقت بان يتعلق
عليه علمه بوقوعه في ذلك الوقت وفيه نظر لان العلم تابع للمعلوم التابع للارادة
فيكون العلم تابعا للارادة فامتنع كون الارادة تابعة له فلا يكون العلم مرجحا لتعلق الارادة
الثالث الازلية مانعة من الاحداث لان فعل المختار يمتنع ان يكون ازليا ومن جملة ما لا
بد منه ارتفاع المانع فاذا زالت الازلية حصل الفعل وفيه بحث لان زوال
الازلية لا يختص بوقت بل كل وقت فرض فيه وجود العالم فلو فرض وجوده قبل
ذلك الوقت بمقدار يوم او شهر او سنة بل الف سنة واكثر لم يصر بذلك ازليا
اذ الازلي ما يوجد في ازمنة ماضية غير متناهية فالمانع مرتفع قبل وجود العالم
فاختصاص حدوثه بذلك الوقت ان لم يكن لمرجح لزم الترجح بلا مرجح وان كان لمرجح

عاد الكلام فيه وتسلسل ثم احصل الجواب الرابع العالم ان لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت
ثم صار ممكنا فيه والامكان شرطه فيه وفيه بحث لان الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
ممتنع لما مر في المبادي الا ان يراد بالامكان ههنا الامكان الوقوعي وهو الذي لا يكون الطرف المخالف
له ممتنعا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع هذا الطرف لا يلزم المحال بوجه لا الامكان
الذي يقع في مقابلة الوجوب والامتناع الذاتيين اي الذي لا يكون طرفه المخالف واجبا
ولا ممتنعا بالذات وهو الامكان الاصلي القسيم للوجوب والامتناع الذاتيين المذكور
في المبادي والظاهر ان مراد المتكلمين بالامكان ههنا الامكان الوقوعي لانهم في الاكثر يستعملون
هذا الامكان بل لم يتعرضوا بالامكان الاصلي في كتبهم اصلا وقالت الفلاسفة في جوابهم ان
قولكم بحدوث الصحة محال لان الصحة التي يحتاج اليها وجود العالم اما تاثير الباري او
صحة وجود العالم والصحتان ازليتان اما الاول فلوجوبهما اصلا وبيان القضيتين من
وجوه الاول لو كان شيء حادثا من الصحتين فقبل حدوثه يلزم اما الوجوب الذاتي ولزم
قدم العالم او امتناع الذاتي ولزم الانقلاب فان قلت لا يلزم من وجوب التاثير قدم
العالم وانما يلزم ان لو لم يكن وجود العالم وقتئذ ممتنعا قلت لا يخلو من ان يكون ممتنعا
او لم يكن فان كان ممتنعا يلزم الانقلاب وان لم يكن يلزم القدم الثاني لو حدث الامكان لحدوثه
ان كان بسبب امكان الامكان ممكنا لان علة الحاجة الامكان ويكون امكانه ايضا ممكنا ولحدثا
حدث الامكان في ذلك الوقت فان كان لا لامر كان ايضا ممكنا وعلى هذا وتسلسل الا ان
حدوث الامكان لا لامر ممكن حدوث الحوادث لا لمرجح والوجه الثالث ظاهر واجاب
المتكلمون بانا سلمنا ازلية امكان العالم كما ذكرتم لكن لا يلزم من ازلية امكانه امكان ازليته
لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي كما ذكرتم من الوجوه الثلثة وازليته ليست
بممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث فان قلت الممكن ما له
الامكان فلو كان امكان الوجود ازليا كان الوجود ممكنا في الازل فيكون ازلية العالم
ممكنة ولا نسلم ان الحادث من حيث انه حادث امكانه ازلي قلت ما ذكره المتكلمون
راجع الى ما ذكرنا من الامكانين الذاتي والوقوعي لان امكان ازلية الشيء انما يكون ان لو كان امكانه
الوقوعي ازليا فمعنى قول المتكلمين انه سلمنا ان الامكان الاصلي للعالم وهو عدم اقتضائه
شيئا من الطرفين ازلي لكن لم قلتم ان ازليته ممكنة وانما تكون ان لو كان امكانه الوقوعي
ازليا والحادث من حيث انه حادث امكانه الذاتي ازلي والا لزم الانقلاب اذ هو
بهذه الحيثية واجب فيكون ممكنا بهذه الحيثية فلو لم يكن امكانه الذاتي ازليا لزم الانقلاب
ويكون امكانه الوقوعي غير ازلي الوجه الثاني لهم لو كان العالم حادثا فلا يخلو من ان
يكون وجود الباري تعالى متقدما على وجود العالم او لا يكون فان كان متقدما فلا يخلو من ان
يكون ذلك التقدم بقدر متناه اي يكون له اول او غير متناه وهو ان لا يكون له اول فان
كان متناهيا لزم حدوث الباري تعالى والباقي ظاهر الوجه الثالث مؤثرية الله تعالى في العالم

ان كانت حادثة فلابد لها من مرجح حادث ويعود الكلام في ذلك المرجح وتسلسل و
كانت قديمة لزم قدم العالم والجواب ان مؤثرية التي تخرج الحادث من العدم الى
الوجود بالفعل حادثة ومرجحها تعلق ارادته القديمة بذلك الوقت فلا يلزم التسلسل
الوجه الرابع لو كان العالم حادثا لكان له مادة سابقة عليه لان كل حادث ممكن قبل الحدوث
والا فاما ان يكون واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب والامكان وجودي كما مر في المبادي من
قول الفلاسفة فلابد له من محل غير الحادث والا يلزم قيام الوجودي بالمعدوم وذلك
المحل هو المادة للحادث كما مر من قولهم فالمادة سابقة عليه وهي لا تكون حادثة
والا لكانت لها مادة اخرى بعين ما ذكرنا الان ولزم التسلسل وهو محال وبتقدير تحققه
يلزم قدم المادة لانه ح تكون قبل كل مادة مادة اخرى الى غير النهاية والمادة لا تخلو عن
الجسمية اي الصورة الجسمية اذ لو خلت عنها فلا تخلو من ان تكون ذات وضع
او لم تكن فان لم تكن امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات فيها اذ الصورة
الجسمية هي المتصلة بذاته في الجهات الثلث فتكون متحيزة ضرورة فلها وضع ه
بالذات وان كانت ذات وضع فلا تخلو من ان تنقسم في شيء من الجهات الثلث او لا
تنقسم فان لم تنقسم اصلا فهو تكون نقطة وان انقسمت فاما انقسمت في جهة واحدة
او جهتين او ثلث جهات والاول الخط والثاني سطح والثالث جسم وعلى التقديرات
الاربع لزمها الجسمية اذ النقطة لا تكون بدون الخط والخط بدون السطح والسطح بدون
الجسم فعلم ان المادة لا تخلو عن الجسمية فيلزم قدم الاجسام والجواب قد مر في المبادي
ان الامكان اعتباري فلا يحتاج الى المحل الوجه الخامس لو كان العالم حادثا لكان الصانع
مختارا واللازم باطل اما الملازمة فواضحة لان الموجب لا يتخلف عنه اثره والا لزم
الترجيح بلا مرجح ان تخلف بلا مرجح او التسلسل ان تخلف لمرجح لانه ح يعود الكلام في
ذلك المرجح وتسلسل كما مر في الوجه الاول واما انتفاء اللازم فلان الصانع لو كان مختارا
فلا يخلو من ان يكون وجود العالم اولى في نفسه من عدمه او لم يكن فان لم يكن فلا يخلو من
ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته او لم تكن والاول ظاهر الفساد وكذا الثاني
وهو ان لا يكون محتاجا اليه في ذاته ولا في صفاته لانه لما لم يكن في نفسه اولى ولا محتاجا
اليه كان فعله عبثا والعبث على القادر الحكيم الغني محال هذا اذا لم يكن وجوده
العالم اولى من عدمه في نفسه واما اذا كان اولى فلا يخلو من ان يكون اولى مطلقا او
بحسب تلك الحالة التي وجد العالم فيها لان الكلام على تقدير حدوث العالم فان كان
الاول كان تركه من الازل الى حين حدوثه مقتضيا للاحتياج او العبث لان عدم
العالم ح لم يكن اولى وح لا يخلو من ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته
او لا فان كان محتاجا يلزم النقصان وان لم يكن يلزم العبث كما مر بعينه والثاني وهو
ان يكون اولويته بحسب الحالة التي حدث فيها العالم محال اذ قبل وجود العالم عدم

صرف ونفي محض ولا تميز في مثله لكي فلا تختص حالة بالوجود دون اخرى **فان قلت** لم لا يجوز
ان يكون الزمان قد خلقه الله تعالى قبل وجود العالم وبصير وجود العالم اولى في حين **قلت**
ح يعود الكلام بعينه في خلق الزمان اولا والجواب انا لا نسلم ان ما لا يكون اولى ومحتاجا
اليه لا يجوز على المختار اذ المختار جاز ان يفعل المرجوح لا سيما المساوي لانه على تقدير ان
لا يكون اولى جاز ان يكون مساويا او مرجوحا ولا يلزم العبث ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم اولوية ذلك
في الترك من الازل الى حين وجوده لان ترك الشيء وان كان فعله اولى لا يكون عبثا اذ العبث
انما يكون بالنسبة الى الفعل لاشتماله على الارادة والقصد والتأثير بخلاف الترك
فانه جاز بدون هذه فلا يقال انه عبث وايضا ما ذكرتم في نفي اللازم جاز ان يورد على
الملازمة كما يقال لا نسلم ان العالم لو كان حادثا لكان الصانع مختارا بل لا يكون بعين ما ذكرتم
ويمكن دفعه بانه ح لزم اللازم على تقدير الملزوم ونقيضه فيلزم انتفاء التقدير وهو
المدعى **قال** الصحيفة الخامسة عشرة في النبوة **اقول** النبي ماخوذ من النباء
وهو الخبر قلبت الهمزة ياء وادغمت في ياء فعيل فصار نبيا وفي الاصطلاح انسان بعثه
الله تعالى الى العباد لتبليغ ما اوحي اليه والنبي اعم من الرسول لان الرسول هو نبي يأتي بشرع ه
ابتداء او بنسخ بعض احكام شريعة قبله فكل رسول نبي من غير عكس ولا يثبت النبوة الا
بثلثة اشياء الاول اظهار المعجزة والثاني ان لا يدعي ما يمنع العقل ظاهرا كما يقول ان
الواجب اكثر من واحد والثالث ان يكون دعوته للخلق الى طاعة الله تعالى والاجتناب
عن المعاصي والمعجز هو امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي ه
تصديقا له قلنا امر لانه يعم اثبات امر خارق لان المعجز قد يكون اثباتا لغير المعتاد وقد
يكون منعا من المعتاد لمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة ليخرج السحر و
الشعبذة لان معارضتهما ثابتة وقلنا مع التحدي وهو في اصل اللغة المنازعة
وههنا المنازعة في النبوة وقيل التحدي هو ان يطلب المتحدي من القوم ان يطلبوا
منه ما يظهر به عجزهم ليخرج الكرامات لانها لا تكون مع التحدي والدعوى والارهاص
وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم كانه تاسيس لقاعدة نبوة يقال رهصت الحائط اي اسسته
وليخرج معجز النبي الماضي احتج قوم من العقلاء على وجوب البعثة
بان الانسان مدني بالطبع اي لا يمكن بقاؤه بدون جماعة اذ يحتاج في امر معاشه من
الغذاء واللباس والمسكن والاسلحة ابقاء للبدن بالغذاء وصونا له عن نازلة الحر
والبرد باللباس والمسكن والاعداء والسباع بالمسكن والاسلحة الى بني جنسه
اذ هو لا يستقل بهذه الامور وهي لا تتحقق الا بمعاونتهم اياهم بمعاوضة بان
يتقابل عليهم بعوض من النقود والامتعة او بمعارضة بان يعمل لهم في مقابلة ه
عملهم وتلك المعاوضة والمعارضة لكون الانسان مجبولا على الشهوة والغضب

لا تحد ان عن منازعة منفضية الى العناد والمخاصمة المؤدية الى مقاتلة موجبة
للفساد والخراب فوجب في حكم العناية الازلية والحكمة الالهية ان يكون بين الناس
معاملة وعدل اي ضابط عدل محفوظ بشرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
لاختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله ليلا يقع في وضع الشرع تنازع مفض الى الفساد
بل هذا النزاع يكون اشد وابلغ في الافضاء الى الفساد لان ذلك يقع بين الاشراف من
اهل العلم وغيرهم فذلك الشارع هو النبي واحتجت البراهمة بان ما جاء به النبي ان كان
حسنا عند العقل فلا حاجة الى النبي اذ يعلم بالعقل وان كان قبيحا فلا يقبله العقلاء
سواء جاء به النبي اولا والجواب ان ما يستحسنه العقل او يستقبحه من غير حاجة
الى المتعلم قليل جدا كالصدق والعدل والكرم وشكر النعمة وقبح الكذب وقتل العمد
والزنا والسرقة وايلام والباقي من جملة ما لا يستقل العقل بادراكه بل يحتاج الى النبي واما
لوقوع التنازع المذكور الثالث من جوز التكليف لكن قال ان العقل كاف في معرفة ذلك
منكروا النبوة صنفان صنف ينكر التكليف وصنف يقر لكن يقول ان العقل كاف في
معرفة ذلك ولا حاجة الى النبي واحتج بان ما علم العقل حسنه يفعل وما علم قبحه
ترك وما لم يعلم حسنه ولا قبحه يفعل عند الاضطرار والاحتياج بقدر الضرورة والحاجة
ويترك عند الاستغناء تجنبا عن الخطر فلا حاجة الى النبي والجواب ما مر ان ما يعلم
العقل حسنه او قبحه قليل جدا والباقي من قبيل ما لا يعلم حسنه ولا قبحه فتفويضه
الى العقل يوجب التنازع والتقاتل ويؤدي الى ما لا يكون مرضيا عند الله او في نفس الامر
فيحتاج الى شرع يفرضه نبي الرابع من انكر احكام الشرع واستحال التكليف واحتجاجه
ظاهر والجواب ان مضار ما اشتملت عليه الشرائع سهلة وفوائدها كثيرة لاحتياج الى
العباد في الدين بسبب استحقاق الثواب والاجر وفي الدنيا بسبب سلامة النفس
عن التنازع والمقاتلة وترك الطاعات الخامس من انكر المعجز احتج بان صحة النبوة
موقوفة على المعجز ولا اعتماد عليها لجواز ان تكون سحرا او تكون لخاصية جسم كما تكون
للحجر التركي في احداث الامطار والثلوج او الظلمة والظلم مما تركب من خواص الفلكيات
مع الارضيات او تكون او تكون لقوة نفسه الناطقة اذ بعض النفوس يقع قوته في
في عالم الكون لاتصالها مع الروحانيات الفلكية او باعانة ملك او جن او شيطان او
تكون تكرر عادة يعني يكون ذلك الخارق معتادا يتكرر في مدة متطاولة او ابتداء
عادة يعني يتكرر بعد ذلك ويكون ذلك ابتداء والجواب انا بينا الفرق بين المعجز
وغيره فلا يحصل الالتباس قال الفصل الثاني في نبوة رسولنا الكريم اقول
محمد رسول الله خلافا لمن انكر النبوة مطلقا مثل الفلاسفة والدهرية والبراهمة
ولقوم ممن اقر بالنبوة وهم اليهود والنصارى والمجوس ودليلنا على هذا المطلوب
من ثلثة اوجه الاول التحدي واظهار المعجز والثاني اخلاقه وافعاله والثالث اخبار

الانبياء والمتقدمين في كتبهم المنزلة اما الاول وهو انه ادعى النبوة واظهر المعجز فلانه ادعى
النبوة وعلم ذلك بالتواتر واظهر المعجز وبيان ذلك ثلاثة اوجه الاول انه اتى بالقرآن وانه
معجز اما انه اتى بالقران ولم يات غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء بمعارضته
وتحدوا عنها مع توفر دواعيهم صونا للنفس والاولاد والاموال والاديان ولاخفاء ان الانسان
لرعاية هذه الاشياء يجتهد غاية جهده ويسعى نهاية سعيه فلو قدروا على معارضته
لعارضوه ولو عارضوه لاظهروه ضرورة ولو اظهروه لبلغ الينا تواترا لان هذا امر عظيم يتوفر
الدواعي على نقله الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة مثل شق القمر وغير ذلك وكل واحد منها وان
لم يبلغ حد التواتر لكن مجموع رواة المعجزات بلغوا حد التواتر وذلك يدل على انه صاحب
معجز كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فان آحاد شجاعة علي وآحاد سخاوة حاتم وان لم يبلغ
حد التواتر لكن بلغ مطلقها حد التواتر المخبر عنه في التواتر قد يكون شيئا واحدا في خبر كل من
المخبرين وقد يكون مختلفا لكن يشترك الجميع في شيء واحد فذلك الشيء هو المعلوم بالتواتر كما
من شجاعة علي وسخاوة حاتم الثالث انه اخبر عن الغيوب وذلك معجز اما انه اخبر عن
الغيوب فقد نقلوا عنه اخبارا كثيرة عجيبة ومما هو اظهر واقوى بل حجة قاطعة و
آية باهرة انه اخبر عن خروج صنف من الترك ووصف صورهم وافعالهم و
اخلاقهم وقد وقع ذلك بعد ستمائة سنة من الهجرة واما اخباره فقد وجد في كتب
الاحاديث كالصحيحين وغيرهما انه عليه قال لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار
الاعين حمر الوجوه ذلف الانوف كان وجوههم المجان المطرقة وروى ابو بكر رضي الله عنه
ان النبي عليه قال ينزل اناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون
عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في آخر الزمان جاء بنو قنطوراء
عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
ياخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون
ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء هذه صفة بغداد فانها
على شط دجلة وعليه الجسر وسمي تلك النواحي غائط البصرة وهي ما كانت زمان
النبي عليه بناها خلفاء بني عباس وجاءهم من المشرق هولاكو بن تولي بن جنكيز خان سنة
اربع وخمسين وستمائة هجرية وعسكره على الوصف الذي وصفه النبي عليه وتفرق
اهل بغداد ثلث فرق كما قال النبي عليه السلام وهذا من ابين المعجزات صلى الله عليه
الوجه الثاني في اثبات نبوة محمد عليه الاستدلال باخلاقه وافعاله واحكامه وهذا
الوجه بالحقيقة تحقيق حقيقة النبوة وبيان حصولها للنبي عليه وتقريره ان نقول
الانسان على ثلثة اصناف ناقص وهو ادنى الدرجات وهم العوام وكامل
وهو قسمان كامل غير مكمل وهم الاولياء وهم في الدرجة الوسطى وتكميلهم لو
وجد للبعض فانما يكون ذلك بنيابة النبي عليه لا على الاستقلال والكلام فيما يكون

بالاستقلال وكامل في ذاته مكمل لغيره وهم الانبياء عليهم السلام وهم في الدرجة
العالية ثم الكمال والتكميل اما ان يكونا في القوة النظرية او في القوة العملية وافضل
الكمالات النظرية معرفة الله تعالى واشرف الكمالات العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت
درجاته في هاتين المرتبتين اعلى كانت درجات ولايته اكمل وكل من كانت درجاته
وتكميله للغير في هاتين المرتبتين اعلى واكمل كانت درجات نبوته اكمل اذا عرفت
هذا فنقول ان عند مبعث محمد صلعم كانت الدنيا
مملوة من الكفر والضلالة اما اليهود فقد كانوا في المذاهب الباطلة من التشبيه
والافتراء على الانبياء وتحريف التورية قد بلغوا الغاية واما النصارى فقد كانوا في
العقائد الردية من اعتقاد التثليث والاب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا
النهاية واما المجوس فقد كانوا في القول باثبات الالهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل
نكاح الامهات والبنات قد بلغوا الغاية واما العرب فقد كانوا في عبادة الاصنام و
في النهب والغارة قد بلغوا الغاية فكانت الدنيا مملوة من هذه الاباطيل فلما استنارت
الدنيا بمقدم محمد عليه واثاره العجيبة واخلاقه الحميدة واحكامه الشريفة ودعاه
الخلق الى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق و
من الظلمة الى النور وبطلت هذه الضلالات وزالت الجهالات في اكثر بلاد
العالم لاسيما في وسط المعمورة الذي فيه العلماء والعقلاء اكثر وانطلقت الالسنة
بتوحيد الله واستنارت العقول بمعرفة الله ورجع القلوب من حب الدنيا
الى حب المولى بقدر الامكان وكملت النفوس حتى وجد اكثر اصحابه بتكميله وتعليمه
منزلة الولاية والكرامة كما هو المشهور من آثارهم واخبارهم من الكرامات والسير الحميدة
التي لا يكون الا لاولياء الله الابرار واصفيائه الاخيار وهم اكثر من حد الالف وهذه
غاية التكميل اذا لم يكن للنبوة معنى سوى تكميل الناقصين في القوة النظرية والعملية
وقد حصل هذا المعنى بمقدم محمد عليه اكمل واكثر مما حصل بمقدم موسى وعيسى
عليهما السلام علمنا انه كان سيد الانبياء وقدوة الاصفياء وهذه طريقة حسنة
في اثبات النبوة الوجه الثالث في اثبات النبوة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم
السماوية عن نبوته قوله اللهم الذي تجلى لهم يعني تجلى لهم باسماع كلامه واظهار
قدرته ونوره في الجليلين الانجيل والفرقان لقوله تعالى وآتيناه الانجيل فيه هدى
ونور ولقوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا قوله في تورية السبعين
اعلم ان للتورية عندهم ثلث نسخ مختلفة احدها المسمى بتورية السبعين
وهي التي اتفقوا عليها سبعون حبرا من احبارهم وهو في ايدي النصارى والثاني الذي
في ايدي اليهود من القرائين والربانيين والثالث الذي في ايدي السامرة قد ذكر في
تورية السبعين ان موسى لما سأل الله تعالى انه هل يكون بعدي نبي لبني اسرائيل فقال

الله تعالى اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم الى آخره خص ذلك النبي بشيئين الخاص بين و
لمحمد عليه دون من جاء بعد موسى من الانبياء عليهم السلام احدهما ان هذا النبي لا يكون من
بني اسرائيل لقوله تعالى من بني اخوتهم اذ الضمير لبني اسرائيل واضافة الشيء الى نفسه غير جائزة
بل يجب حمل الاخوة على بني الاعمام اذ قد يطلق لفظ الاخوة عليهم تجوزا لكونهم جميعا اولاد و
انسان واحد وهو الجد وان العم يسمى ابا لقوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم و
اسماعيل واسحق فابناء العم اخوة والثاني انه يكون صاحب علوم شوكة وصاحب شريعة
لقوله تعالى مثلك لان هذا التشبيه لا يجوز ان يكون في الانسانية والنبوة لان هذا معلوم
من قوله اني مقيم لهم نبيا وقوله تعالى ويقول لهم ما آمره دال ايضا على النبوة و
والانسانية وليس من جاء بعده موسى من الانبياء كذلك اما لعدم الشوكة او لعدم الشريعة
او عدمهما جميعا اما عيسى عليه فلانه ما كان صاحب شوكة اذ ما كان له عسكر وغلبة بطريق
المقاتلة ومع هذا اما كان بنفسه من حيث هو صاحب شريعة بل مع الحواريين اذ هم
خلفاؤه في بيان الشريعة وذلك لانه جاء في الانجيل انه عليه قال اني ما جئت لتبديل شرع
موسى عليه بل لتكميله واما الحواريون فكانوا انبياء بالنيابة كما انه عليه دعاهم وطلب لهم
من الله تعالى قوة النبوة والمعجزة وقد اوردها نص الانجيل في بيان اوصاف المرسلين وهم
بينوا شريعة ونسخوا بعض احكام شرع موسى واما غير عيسى من الانبياء الذين جاؤا بعد موسى
الى زمان النبي عليه ما كانوا صاحب شوكة او صاحب شريعة هذا ما ورد في تورية
السبعين واما الذي جاء في تورية القرائين نورده على طريق الملازمة وهو قوله تعالى
واي نبي انتصبه الى الخوم فان قيل صدق الملازمة لا يوجب صدق المقدم
فجاز ان لا يوجد هذا النبي اصلا نقول صدق الملازمة ههنا يوجب صدق
الملزوم لان الملزوم اذا كان فعل المتكلم في الآتي ويكون اللازم فعله او فعل المخاطب فلو
لم يفعل ذلك يلزم اما الجهل او العبث لانه اما ان يكون عالما بانه لا يفعل ذلك الفعل
او لا يكون عالما فان لم يكن يلزم الجهل ان كان عالما يلزم العبث لاسيما اذا اكد الملازم
بقسم ولذا التالي كما نقول متى ابعث الى القوم الفلاني رسولا من بني فلان و
اسمعه كتابا اليهم فيجب ان يسمعوا كلامه ولا اشتم منهم وخاصة اذا كان ذلك
بلفظ اني او ما فانهما مع دلالتهما على الشرطية تدلان ايضا على ضرب من التخصيص لانهما يدلان
على ذلك ايضا وبهذا الطريق اثبت العلماء تحقق النسخ في الفرقان من قوله تعالى ما
ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها ومنها ما جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى
قال لابراهيم عليه ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع مبسوطة اليه
بالخشوع وهاجر كانت والدة اسماعيل عليه وهذا اوضح النصوص في نبوة محمد عليه وكونه
سيد الانبياء وقدوة الاصفياء ومنها ما جاء في الانجيل في عدة مواضع احدها في
الاصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا وللانجيل عند النصارى اربع نسخ مختلفة اشهرها

واكثرها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى يوحنا باليونانية يحيى وهو غير يحيى النبي عليه وهو كان
من الحواريين و الفصاح كالسور للانجيل كالسفر للتورية وهكذا جاء لفظ الانجيل بالعربية
وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط هو
روح الحق واليقين ولعل فارقليط معناه احمد لانه فسر بانه روح الحق واليقين وهذا
اريد من كل حمد يحمد به الانسان وهو معنى احمد كما قال الله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه
احمد روح القدس اي الروح الطاهر ذكر في الصحاح ان القدس والقدس الطهر اسم
ومصدر قوله باسمي اي باسم النبوة كما ارسلني بذلك الاسم قوله وهو يذكركم ما
قلته اي يذكر اني بشرت به قوله ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه هو معنى قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والبلاغ ظاهر احتجت اليهود على بطلان نبوة
محمد عليه بوجهين ضعيفين الاول نبوة محمد موقوفة على جواز النسخ لكن النسخ محال لانه يوجب
البداء على الله تعالى وهو محال والبداء هو الرجوع عن الحكم والتكلم عليه وايضا المنسوخ ان
كان حسنا كان نسخه قبيحا وان كان قبيحا كان الله امرا بالقبيح وانه غير جائز على الحكيم ه
القاهر النسخ والجواب ان البداء انما يلزم ان لو كان حكم الله تعالى في الازل مطلقا في علمه تعالى
غير مقيد الى زمان معين اما اذا كان فلا لانه حينئذ يكون بيانا لانتهاء الحكم السابق لا بداء و
ذلك لان النسخ من الله تعالى عبارة عن خطاب شرعي دال على انتهاء حكم شرعي سابق مطلقا و
لا يحيل العقل ان يكون حكم الله مقيدا الى وقت ثم يزول وذلك غير بداء قوله مطلقا
ليخرج مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه خطاب شرعي دال على انتهاء حكم شرعي
لكن لا مطلقا فانه يجب يوما آخر بخلاف المنسوخ فانه شرع مطلقا وجواب الطريق
الثاني ان الشيء جاز ان يكون حسنا في وقت وبالنسبة الى قوم دون وقت آخر وقوم
آخرين لان الناس مختلفون في الفهم والقبول والغلظة والرقة والانكار والتسليم فقد
يحسن التغليظ مع قوم والتلطيف مع آخرين ولما كانت الامم السالفة طباعهم غليظة و
امزجتهم كثيفة كانت الغلظة والشدة مناسبة لهم دون الامم الباقية فان
طباعهم لطيفة وامزجتهم رقيقة تدل عليه كلماتهم وتصانيفهم ولهذا التغير علاجاتهم فان
علاجات الامم السالفة لو استعملت في هذا الزمان لما تحملت هذه الامزجة بل
والباقي ظاهر غني عن الشرح قوله وامثال ذلك كثيرة في شرايعهم كقبول القربان ه
بالاحراق دون التصدق وقبول التوبة بالقتل **فان قيل** سلمنا ما ذكرتم من
بلوغ شرع محمد عليه غاية الكمال يغني الزمان عن رسول آخر لكن لم لا يجوز ان يكون بعده نبي آخر
كما كان بعد موسى وعيسى وما كانوا رسلا **قلت** النبي انما ياتي لبيان قول الرسول السابق
والنبي عليه بين كلامه وبين ضوابط يستخرج منها الاحكام وبين علل الاحكام شرعه معقولة
بخلاف ساير الشرايع وعلماء امته اعقل واكمل فطنة من علماء ساير الامم يدل على
ذلك تصانيفهم وافكارهم فيكفي علماء امته في بيان شريعته ولهذا قال عليه علماء امتي

كانبياء بني اسرائيل قوله لان لفظ الخاتم المضاف الى طايفة لا يكون اطلاقه الا على الآخر من
جميع تلك الطايفة والا لا يكون للخاتم معنى اذ معناه انه بحيث ينقطع به تلك الطايفة و
وهذا ظاهر **قال الفصل الثالث الحزم اقول** القايلون بالعصمة فريقان
من زعم ان المعصوم لا يتمكن من المعصية لخاصية في بدنه او في نفسه تقتضي امتناع
اقدامه على المعاصي كما يكون عنينا مثلا فيمتنع اقدامه على الزنا ويقرب منه قول الاشعري
ان العصمة هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية ولعل الجمهور في
قوله او عدم وقعت سهوا لان المجموع يصلح ان يكون هو العصمة لا احدهما لان الاول
هو القدرة على الطاعة اعم من ان يكون مع القدرة على المعصية او مع عدمها قوله
ومنهم من جعله متمكنا الى متمكنا من العصمة قال باللطف في حقه وعنوا باللطف
حالا من المكلف يكون معها الى الطاعة اقرب وعن المعاصي ابعد بشرط انه لا ينتهي ذلك
الى حد الاضطرار وعدم التمكن من المعاصي وهذا المذهب هو المختار وزعم اصحاب
هذا المذهب ان العصمة انما تتم باربعة امور الاول ان تكون لنفسه او لبدنه صفة
تمنعه من الفجور بحيث لا ينتهي الى عدم التمكن والباقي ظاهر في التتمة قول الشيعة و
لم يمنع من غيرهم واختار قوم من المتاخرين انه لا يجوز من الانبياء الكفر والكباير والصغاير
الموجبة للخسة مثل سرقة لقمة والتطفيف بحبة لان امثال هذه توجب
خسة النفس وذلك لا يليق بالنفوس الشريفة ولا يجوز منهم تعمد الكذب في الاحكام
لدلالة المعجز على صدقهم في الرسالة والباقي جايز الفصل الرابع الانبياء افضل من
الملايكة خلافا للمعتزلة والقاضي ابي بكر والفلاسفة لان الانسان مركب من
النفس الناطقة والبدن والنفس الناطقة من عالم الملكوت وهي من الانوار الالهية
كالملايكة وافعالها افعال الروحانيات من العلوم والمعارف والتاثير في العالم السفلي
اذا صفت عن الكدورات الحيوانية كما سمعت من الانبياء والاولياء والبدن آلة لها في
اكتساب الكمالات من الادراكات والعبادات وممارسة المجاهدات فذات الانسان
الذي حصلت لنفسه كمالات غير ممكنة للمجردات بسبب كون الملايكة مجردة اشرف
وافعال النفس الشريفة الصادرة عنه مع عوق القوى البدنية ومنع الاضداد ه
العنصرية افضل من افعال الملايكة الخالية من هذه الشوايب والانبياء ايضا
موصوفون بالكمالات الروحانية من العلوم والمعارف وخوارق العادات من
التاثيرات في الاجسام العنصرية ولانبراء عن الشوب فكانوا افضل من الملايكة
وذهب اكثر اهل السنة الى ان الرسل من بني آدم افضل من الملايكة الرسل
وغير الرسل من الملايكة افضل من عامة بني آدم والمؤمنون من بني آدم
افضل من عامة الملايكة وذهب اكثر المعتزلة الى ان الرسل من الملايكة افضل
من بني آدم رسلا كانوا وغير رسل **خاتمة** كرامات الاولياء جايزة خلافا

للمعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني من اهل السنة لنا التمسك بقصة مريم
في نزول الرزق تشهد عليها كلام رب العزة حيث قال يا زكريا علي اني لك هذا قالت
هو من عند الله وبقصة علي رضي الله عنه في قلع باب خيبر وقد كان ذلك بحضور جمهور
الصحابة وغير ذلك من القصص من الصحابة والتابعين وغيرهم من اولياء الامة التي بلغت
حد التواتر والاستفاضة كما روي من رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشه
بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل فسمع سارية صوته وكان بينهما قريب من خمسمائة
فرسخ واحتج الثاني بانه لو جازت الكرامات لما تميزت المعجزة عن غيرها والنبي عن
غيره ولانه لا فائدة في خرق العادة على يد غير مدعي النبوة لان فائدته ثبوت النبوة و
هذا منتف ههنا والجواب انا بينا ان المعجزة تكون مع التحدي دون الكرامة اذ لا
يجوز للولي ان يدعي الخارق اذ لا فائدة فيه على يده كما ذكرنا بل يظهر منه بدون دعوة
وهذا ايضا يدل على تقرير نبوة النبي عليه لان هذا يكون ايضا دالا على صحة نبوة النبي عليه
لان الكرامة انما تظهر على يد من هو مؤمن معتقد للرسول تابع له فلو لم تكن نبوته حقة
لما ظهر الخارق على يد متابعه ومعتقده وعلى هذا اخرج جواب الشبهة الثانية لانه
حيث علم فائدته **قال** الصحيفة السادسة عشرة في المعاد الجسماني **اقول** اختلف
اهل العالم في المعاد فقال المحققون من الاولين والاخرين بجوازه وان اختلفوا في معناه لما
ستعلم من مذاهبهم وانكره الطبيعيون مطلقا وتوقف فيه جالينوس بناء على انه
ما عرف ان النفس الانسانية هل هي المزاج او جوهر باق بعد فناء البدن لانها لو كانت هي
المزاج فعند فناء البدن يبطل ولا يعود لما ثبت عندهم ان المعدوم لا يعاد ثم القائلون
بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد هو الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين لاعتقادهم
ان النفس جسم اما هذا الهيكل المحسوس او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم
من مذهبهم ومنهم من ذهب الى انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين مثل افلاطون وسقراط
وارسطاطاليس ومنهم من قال انه جسماني وروحاني وهذا على وجهين احدهما ان يكون
الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم اخر من غير
اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن
تابعهما الثاني ان يكون الروح جسما روحانيا سماويا ويعاد الجسم الاول ويرد فيه الروح
وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى ثم القائلون باعادة الجسم فقال بعضهم ان
الله تعالى يعدمه ثم يعيده وامتنع الباقون عن اعادة المعدوم الصرف فقال فريق
منهم ان الله تعالى يفرق اجزاءه فلا يتجزى ثم يؤلفها وقال آخرون اذا عدم الشيء بقيت
ذاته المخصوصة فعند العود يعطيها الله تعالى الوجود وهو قول جمهور المعتزلة
بناء على ان المعدوم شيء هذا ما ذهب اليه الفريقان وهو يقتضي امتناع العود
لان كل معدوم لابد وان يعدم شيء عن نفسه بالكلية وذلك لان الشيء اذا يعدم

وان يعدم منه شيء فان عدم ذلك الشيء بالكلية فقد صح انه لابد لكل معدوم ان يعدم
عنه شيء بالكلية فقد صح انه وان عدم بعض ذلك الشيء فيعود الكلام في ذلك البعض
المعدوم انه هل عدم بالكلية او عدم منه شيء وعلى هذا فاما ان يقف اي يبلغ الى ما عدم
بالكلية او يذهب بغير نهاية بان يعدم من كل معدوم بعضه ومن ذلك البعض ه
بعضه الى غير النهاية وان وقف فهو المطلوب اذ لزم ح عدم الشيء بالكلية وان ذهب
بغير النهاية لزم تركيب كل شيء من اجزاء غير متناهية وهو محال وبتقدير ان يكون كذلك يلزم
ان يكون في الشيء الذي عدم عن المعدوم الاول اجزاء غير متناهية بعضها موجود وبعضها
معدومة تجمع الابعاض الموجودة فيه غير ما هو المعدوم فيه و ح يلزم ان لا يكون شيء
من ذلك المعدوم موجودا والا لما كان جميع الابعاض المأخوذة الموجودة جميعها
بل بعضها هذا خلف فعلم ان الشيء اذا عدم لزم ان يعدم عن ذاته شيء بالكلية فمن ه
احال اعادة المعدوم الصرف احال اعادة ذلك الشيء الذي عدم بالكلية والمعدوم
بدون ذلك الشيء لا يكون هو هو لان التقدير انه من ذاته فقد احال ذلك القائل اعادة
المعدوم ح امتنع عليه القول بالمعاد الجسماني فلو ذهب الى المعاد الجسماني فقد ه
تناقض كلامه **احتج** الاولون بايات اي القائلون باعدام الشيء بالكلية احتجوا
بايات منها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء فلزم ان لا يبقى شيء ه
فان قلت الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به يقال هلك المال واستهلكه
اذا خرج عن يده او تغير عن حاله لا انه فني بالكلية **قلت** لو كان الهلاك هو
الفناء فقد ثبت المطلوب ولو كان الخروج عن كونه منتفعا به يلزم ايضا فناء الاجزاء
لانها لو بقيت لكانت منتفعا بها لصلاحيتها ان تركب منها الاجسام **قوله** هذا
خلاف الظاهر لان مفهوم الاول والاخر بحسب اللغة والعرف المتقدم والمتاخر
بالزمان لا الشيء آخر وغير ذلك مجاز ولا يصار اليه **قوله** لا نسلم التغاير اي لا نسلم ان
المعدوم بالكلية لو اعيد لما كان هو هو بعين النزاع ولو كان هذا صحيحا للزم عليكم
ايضا لان الانسان المعين ليس هو الاجزاء فقط بل هو عبارة عن الشيء الحاصل من تلك
الاجزاء مع هيئة اجتماعية وصفات مخصوصة من المزاج والتركيب والتعين
والشكل فانعدام هذه الاشياء وان بقيت الاجزاء فلو لم يكن المعدوم بالكلية معادا
يلزم ان لا يكون الحاصل من تلك الاجزاء ثانيا ما عدم اولا والدليل المطلق اي ه
الخالص عن الزوائد الدال على اعادة كل معدوم ممكن ان نقول العود ممكن في
نفسه والصادق اخبر عنه فيجب القول به اما الاول وهو ان العود ممكن فلان
ما كان ممكنا بالنظر الى القابل والفاعل اذ يجب ان يكون المعدوم ممكن العود والفاعل
ممكن التاثير حتى يمكن العود وكلاهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلما مر في صدر
الكتاب من جواز العود واما بالنظر الى الفاعل فللزومه لامرين حاصلين احدهما

كون الله تعالى قادرا على الايجاد والثاني كونه عالما باجزاء كل شخص ليتمكن به اعادة ذلك
الشخص وكلاهما حاصلان اما كونه تعالى قادرا فلما مر واما كونه عالما فلما بينا انه عالم بالجزئيات وانما
قلنا ان الصادق اخبر لاتفاق قول الانبياء عليهم السلام على ذلك سوى موسى عليه السلام فانهم لم يذكره و
ما نزل عليه في التورية كانه ما اخبر له ذكر الساعة ولعل هذا معنى قوله تعالى ان الساعة
آتية اكاد اخفيها قوله ويمكن حمل ذلك على المعاد الروحاني اي حمل ما ذكر في الانجيل
على المعاد الروحاني لتشبيههم بالملائكة لكنهم روحانيات وعلى المعاد الجسماني لاعتقاد
اهل الملل ان الملائكة اجسام وعلى الروحاني والجسماني معا لان الملائكة ايضا ارواح واجسام
وعليه اكثر النصارى قوله ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلام لانهم صرحوا ان ه
المعاد تاويله ظواهر هذه الالفاظ وان هذه الالفاظ نصوص مؤكدة بما يفيد العلم
ان المراد ظواهرها مثل قرينة سؤال الخصم كما في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
وقوله تعالى ايحسب الانسان لن نجمع عظامه وسياق قوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة ه
دليل على الظاهر وكذا قوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
وما ذكرتم في الوجه الثاني وهو ان المعاد الروحاني لا يفهمه اكثر الناس فذكروا المعاد
الجسماني تمثيلا للمعاد الروحاني تصريح يعني قولكم هذا تصريح بتكذيب الانبياء لانه
ح لا يكون كلامهم مطابقا وتكذيب الانبياء كفر ولان التمثيل انما يصح ان لو افاد المط
وهذا التمثيل يصرف العقل عن فهم ما هو المقصود لان مفهومه مناف للمطلوب
فلا يجوز التمثيل به قوله ولعل مرادهم بالمعاد الروحاني قطع تعلق النفس عن
البدن لان تعلقها به خروج عن عالمها الروحانية اشتغالها بالاشتغال الحيوانية
فيكون قطع تعلقها رجوعا الى عالمها قوله والجواب ان لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء
فضلية والمراد بالاصلية هنا ما يكون لكل بدن قبل الاكل والفضلية ما حصل
بالغذاء واجزاء الماكول التي اكلها الآكل فضلية للماكول وفضلية للآكل لانها صارت
غذاء الغير فاصلية الماكول التي صارت فضلية للآكل الى الماكول ويبقى اصلية
الآكل فلا يمتنع العود

فصل في ساير السمعيات من احوال الآخرة في انها

ممكنة والله عالم بالكل قادر على الكل والصادق اخبر بها فلزم العلم بوقوعها لانها
ممكنة فلان عذاب القبر اما للنفس او للنفس مع البدن فكل منهما جائز اما الاول فلان ه
للنفس فظاهر لجواز بقاء النفس فجاز ان يعذبها الله تعالى في القبر كما شاء ولانها لما حلت
البدن حلول الريان كالدهن في جرم اللوز وتلذذت باللذات الجسمية و
العقلية فيه ومنه وبه ومعه وله وترسخت فيها الآمال والاماني بها وما
فهمت لذة غيرها الغيبة غاية الرسوخ وصار هذا عادة وطبيعة لها فاذا فارقت
جاورته متحسرة متأملة متأذية بالالتفات والحسرات وحرمانها بذلك عن الكمال
والاماني وجاز ان يجعل الله عقايدها الردية واخلاقها الذميمة بمنزلة حيات

تنهشها واما النفوس المبتهجة بالمعارف واللذات الاخروية فتكون مستبشرة بها
وبرحمة الله تعالى واما اذا كان للنفس مع البدن فايضا كذلك واما لجواز ان يحصل
للبدن تاثر بقدرة الله تعالى ما يتمكن تاثيرا لقبول ملاقاة النفس بوجه ما لا يدركه البشر
او بالوجه الذي كان حالة الحيوة او بذلك الوجه لكن بدون الروح الحيواني لفنائها
وهذا اشبه الوجوه وله مثال في بعض احوال النوم والمرض لا سيما بقرب الموت
وحالة بين النوم واليقظة للمتحيرين باسباب مدهشة لا سيما للمرتاضين فان
القوى الحيوانية والنباتية تتوقف في هذه الاحوال عن اعمالها كانها فقدت فتخلص
النفس عن منازعيها فتلوح لها مشاهدات صادقة ومشاهدات مطابقة لا خيالية
مع الاستغناء مدة عن الغذاء لوقوف النامية وبعد ترميم البدن يكون ه
العذاب للنفس كما مر تقريره واما الصراط فلان ما هو المشهور غير خارج عن حد الجواز
لان الجسم الطويل الدقيق ممكن ومما قيل في تاويله انه الاعمال السيئة التي تسال عنها
ويؤاخذ بها كانه يمر عليها فلا بد وان يطول ذلك بلزوم تلك الاعمال ويقصر بقلتها كما هو
المنقول ان الصراط يطول لمن كان سيئاته اكثر ويقصر لمن كان اقل فايضا غير بعيد عن حد
الجواز وكذا الميزان لان ما هو المشهور اي الميزان المشهور ويوزن به صحايف الاعمال او ه
المعونة ممكن يقابل حسنات العباد بسيئاتهم ليظهر رجحان احدهما او تساويهما
وهذا ايضا جايز وكذا انطاق الجوارح امر ممكن فان حقيقة النطق هي اصوات
مقطعة دالة على المعاني فهي جايزة الحصول من الجمادات اذ يمكن منها حصول
اصوات مقطعة لا سيما من غير الجمادات ومنهم من اول احوال الجنة والنار
بانها تدرك لذة او الما كان المدرك لذلك انتقاضا مرض لما علم ان النفس لما
يشير اليه كل احد بقوله انا والبدن وغيره من الاجسام الموصوفة بالكيفيات
الطبعية وغيرها آلة وواسطة للنفس في الادراكات فالبدن آلة وغيره مما
ذكر واسطة ولا خفاء ان اللذات والآلام سواء كانت جسمانية او روحانية في الحقيقة
عبارة عن تاثرات النفس وانفعالها فهي تتاثر وتنفعل عن المشتهيات فيحصل
بسبب اللذة والالم فتكون كل نوع ونوعا من اللذة او الالم نوعا او صنفا
من التأثر فحصل للنفس في ذلك التأثر حصل تلك اللذة او الالم سواء كان بوسط
آلة او الواسطة او لا يكون ومثال هذا حال النوم فان النفس تدرك فيها بلا ادراكات الحواس
ملذذة وتتألم بانواع اللذات والآلام واضدادها من المنكوحات والمطعومات و ه
المشروبات وغيرها كذلك اللذة او الالم ما فوق ما في اليقظة بدون التوسط او بدون
توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فانا نجد ذلك لذة الوقاع في النوم من محله و
لذة الحلاوة بدون موضوعها فان قيل ذلك في النوم انما يكون بواسطة الخيال
فان الصور الخيالية فيه عند سكون الحواس واستغراق النفس في تدبير احوال النوم

يتعدى الى الحس المشترك فتلوح على النفس على وجه مضطرب غير منتظم لاشتغال
النفس بالتدبير فتدرك اللذات والآلام على ذلك الوجه وهذا المعنى مفقود بعد
البدن فكيف يتصور ذلك قلنا نعم قد يكون بسبب ذلك وذلك اضغاث احلام
وقد يكون بسبب من اسباب عالم القدس وذلك يكون من قبيل الالهام والكشف ٥
مطابقا للواقع اما على التطابق او على التاويل والتعبير وكل ذلك ايضا فانا ندعي ان النفس
قد تدرك اللذات والآلام بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات بالذات
بسبب فجاز ان يكون السبب فيض رحمة الله تعالى وسخطه او غير ذلك من جهة الملائكة و
الروحانيين هذه في حالة النوم وقد يكون مثل ذلك في حالة اليقظة ايضا كما يتيسر
للواغلين في الارتياض والمتمعنين في الاعراض عن الاغراض الدنياوية حالة اليقظة
بدون الوسائط العنصرية من اللذات والآلام ما لا يسع في فهم غيرهم ولا يتصوره عقل
من سواهم حتى يلزمهم الامعان في ذلك غاية تشتاق انفسهم الى قطع علاقة النفس عن البدن
رجاء لاستيفاء تلك المعاني واذا عرفت هذه المعاني علم انه يجوز ان تحصل للنفس
لذات وآلام اما بغير وسط او وسط غير جسم بان يكون من فيض رحمة الله تعالى وسخطه
او من تصورات النفس بان تتصور اللذة فتدركها فتلتذ بها او لا تدركها فتدرك ٥
ضدها فتتالم بذلك فان للتصورات الممعنة مدخلا في التاثيرات اي اذا تصور
الشيء بالامعان ويستغرق فيه بحيث لا يقع مزاحمة من شيء آخر من القوى وغيرها ٥
يحصل في النفس اثر ذلك الشيء كما ان تصور المباشرة بالامعان قد تفيد لذتها ولذا
في غير ذلك قيل ان تصور الحامض جدا قد يفيد تغير الاسنان كما يكون في وجوده لاسيما
اذا لم يكن للنفس استغراق في احوال البدن والجذاب اليها فتستوفي من اللذات
والآلام واذا اشتد ما يكون في حالة التعلق بالبدن والاستغراق فيه واحوال الجنة خطاء
والنار انما تكون من هذا القبيل هذا ما قالوه ولا يخفى ان امثال هذه بتقدير تحققها
انما تكون من قبيل الخيالات الغير الحقيقية الغير المضبوطة التي لا يعتد بها كاحوال
النوم وصنف من الجنون واحواله فلا يعتد بها وقد عرفت ان ما ذكرنا من الامور الحقيقية
ممكن بالنظر الى القابل والفاعل بل لازم في سعة قدرة الله تعالى وكمال حكمته فان تكليف ان
العباد وتتميم احوالهم اجرا وزجرا انما يتم بذلك على الاخلال بالمكافاة ضرب من
النقصان ولا اهمال في كمال حكمة الله تعالى لا يرخص اهمال هذا الكمال ح توفر قدرته
ذلك فان في قدرة الله تعالى ورحمته لسعة لا يضيق عليه امر في شيء مما يجري هذا
المجرى لاستغنائه تعالى في جميع ذلك بتجرده عن جميع ما سواه فسبحان الذي
بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون واما الفلاسفة فاولوا احوال الآخرة بوجه
آخر فقالوا اللذة هي ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم
ادراك ما هو عنده شر وآفة من حيث هو كذلك وانما قيل عند المدرك لان

اللذات والآلام قد تختلف باختلاف الامزجة والطبائع فان الانسان قد يلتذ بما لا يلتذ به
غيره وقد يتالم بما لا يتالم عنه غيره وقد يلتذ بتوهم وجود ما هو خير عنده وان لم يكن ذلك
موجودا وانما قيل من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون لذيذا من جهة كريها
من جهة كما ان المسكر لذيذ من حيث الرائحة كريه من حيث الطعم فهو من حيث
الرائحة كمال وخير ومن حيث الطعم شر وآفة ثم قالوا ما هو عند النفس خير فقد يكون ٥
باعتبار عالمها الروحاني وقد يكون باعتبار العالم السفلي وما يكون خيرا لها باعتبار الاول
واجب الوجود تعالى وتقدس وكمالاته وما صدر عنه من الموجودات الكاملة ٥
كالعقول والنفوس وغيرها وما يكون خيرا لها باعتبار الثاني مثل الشكر والحمد والكرامة
والرياسة كما ان خير البدن وشره ايضا يختلف فان الخير عند الشهوة هو المطعم الملائم
والمنكح الموافق وعند الغضب الغلبة ثم اللذات العقلية اقوى من اللذات
الجسمية وكذلك الآلام العقلية اقوى من الآلام الجسمية لان اللذة لما كانت ادراك
الملائم فكلما كان الادراك اكمل والمدرك افضل كانت اللذة اتم ولا شك ان ادراك العقل
اكمل لانه يجد كنه الشيء وعوارضه دون الحس فانه لا يتعلق الا ببعض العوارض كما
في الاحساس بالبصر فانه لا يتعلق الا بظواهر الاجسام من السطوح والالوان والاضواء و
ظاهر ان مدركات العقل افضل ولذا حكم الامام فاذا تخلصت النفس من علائق
الجسمانيات العائقة لها من عالمها حصل لها من اللذات والآلام بحسب الاستحقاق
فوق ما للجسم واذا عرفت هذا فنقول النفس اما ان تكون موصوفة بالكمالات
العلمية والخلقية او لا تكون وغير الموصوفة اما ان تكون موصوفة باضدادها
او لم تكن والموصوفة باضدادها اما ان تكون اضدادها راسخة او لم تكن فهذه اربعة
اقسام الاول الموصوفة بالكمالات العلمية والخلقية الثاني الخالية عن الكمالات
اما عن القسمين او من احدهما الغير الموصوفة بالاضداد الثالث الموصوفة بالاضداد
الراسخة الرابع الموصوفة بالاضداد الغير الراسخة والاولى من اهل السعادة الابدية
واللذات السرمدية والثانية من اهل السلامة اي تكون سالمة من العذاب [illegible]
الثالثة هي المخصوصة بالعذاب الابدي والشقاوة السرمدية والرابعة مما يرجى
زوال عذابه ونيل سعادته ثم الخالية عن الكمالات المشتاقة اليها اشد عذابا
من غيرها اي من غير المشتاقة لان الكمال ح يكون عندها خيرا وعدمه شرا فتكون
مدركة لما هو شر عندها فتكون متالمة بخلاف الغير المشتاقة والبله وهي النفوس
الساذجة التي غلب عليها سلامة القلب وقلة الاهتمام بالامور الدنياوية اقرب
الى السلامة لكونهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها فالسعادات الاخروية
عندهم بمنزلة الصحة والسلامة الحاصلتين من الاحتماء ومن استعمال الادوية و
الاغذية النافعة الموجبة لقلة المواد المؤذية والآلام بمنزلة الامراض الحاصلة

من عدم الاحتماء واستعمال الاغذية والادوية المضرة الموجبة لاجتماع المواد
المفضية الى الامراض والالام البتة لا من فاعل خارجي ومذهب المليين بعكس ذلك
هذا التقرير رايهم وفيه نظر اذ قد مر في بحث اللذة ان الملايم المستبقى لا يفيد اللذة
والعلوم والاخلاق الراسخة لا تفيدها وكذا في باقي المقدمات نظر وبتقدير صحة الجميع
ليس هذا الا رجما بالظن اذ كيف يعلم مما ذكروا انحصار اللذات والالام فيما ذكروا
لجواز ان يكون انواع اخرى ماذكروه ايضا وامثال هذه المباحث اقتباسها الا من مشكاة النبوة

قال الصحيفة السابعة عشر في الخاتمة **اقول** الايمان في اللغة التصديق وفي
الشرع مختلف فيه فقال المحققون هو تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به فقوله
ما علم بالضرورة مجيئه به ليخرج ما لا يعلم بالضرورة ان النبي عم جاء به كالاجتهاديات فلهذا
لا يكفر منكر الاجتهاديات بالاجماع ويقرب من هذا الراى ما ذهب اليه ابو حنيفة رح
ان الايمان هو المعرفة والاقرار اى العلم بما قال النبي عم والاقرار به وقالت المعتزلة الايمان
هو مجموع الطاعات ونقل عن السلف ان الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان ونقل عن علي رضي الله عنه مثل ذلك وبه قال الشافعي انه معرفة بالقلب
واقرار باللسان والعمل بالاركان واما الاسلام فهو بمعنى الاستسلام اى الانقياد لغة
وفي الشرع الخضوع وقبول قول الرسول فان وجد معه اعتقاد وتصديق بالقلب
فهو ايمان والا فلا فالايمان اخص من الاسلام ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم بين انه ليس في قلوبهم تصديق ه
الرسول ولكنهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع مخافة وايضا النبي عم عرف الايمان والاسلام
بسوال جبرئيل عم في الخبر المشهور الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان جبرئيل عم
سال عن النبي عم فقال يا محمد اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت قال فاخبرني
عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي
الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت و
ما ذكرنا في تعريف الايمان والاسلام مجمل لما فصله النبي عم فيهما ومن هذا علم تغاير الايمان
والاسلام واطلاق احدهما على الآخر جايز بطريق التجوز ثم الاسلام يطلق على دين محمد عم
يقال دين الاسلام كما يقال دين اليهودية والنصرانية قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
قال ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال النبي عم ذاق طعم الايمان من رضي بالله ربا و
بالاسلام دينا وذهب قوم من المتكلمين الى ان الايمان والاسلام مترادفان
واستدلوا على ذلك بوجوه الاول الايمان هو التصديق بالله والاسلام اما ان يكون
ماخوذا من التسليم وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى او يكون ماخوذا من الاستسلام
وهو الانقياد وكيف ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده

انه غير خالفة لا تزيل له والجواب لا نسلم ان الايمان هو التصديق بالله فقط والا لكان كثير
من الكفار مؤمنين لتصديقهم بالله بل هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كما مر
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان التسليم هنا بمعنى تسليم العبد نفسه لم لا يجوز ان يكون بمعنى الاستسلام
وهو الانقياد لان احد معاني التسليم الانقياد وح يلزم تغايرهما لجواز الانقياد ظاهرا بدون
تصديق القلب كما ذكرنا قبل الثاني قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله تع
ان الدين عند الله الاسلام بين ان دين الله تع هو الاسلام وان كل دين غير الاسلام غير مقبول
والايمان دين لا محالة فلو كان غير الاسلام لما كان مقبولا وليس كذلك والجواب لا نسلم ان ه
الايمان الذي هو التصديق فقط دين بل الدين انما يقال لمجموع الاركان المعتبرة في كل دين
كالاسلام بتفسير النبي عم ولهذا يقال دين الاسلام ولا يقال دين الايمان وهذا ايضا فرق آخر و
معنى الآية من يبتغ دينا غير دين محمد فلن يقبل منه الثالث لو كانا متغايرين لتصور احدهما
بدون الآخر والتصور مسلم ليس بمؤمن والجواب ان عدم تغايرهما بمعنى عدم الانفكاك لا
يوجب اتحادهما معنى كالمتساويين وايضا المنافقون كلهم مسلمون بالتفسير المذكور غير ه
مؤمنين فقد وجد احدهما بدون الآخر ثم اولوا الآية بان المراد باسلمنا استسلمنا اى انقدنا
والخبر بان سوال جبرئيل عم ما كان عن الاسلام بل عن شرائع الاسلام واسندوا هذا الحمل بعض الرواة
والجواب ان الاستسلام هنا ينبغي ان يكون بالمعنى المذكور في تعريف الاسلام والا لما تميز
المنافقون من دعوى الايمان وح لا فائدة في هذا التاويل والمسطور في الكتب المعتبرة مثل
الصحيحين وما استخرج منهما مثل المصابيح والاربعين وغير ذلك ما ذكرنا ولا يعارضه هذه
الرواية الغريبة المخالفة للظاهر وهذا ما وجدت من كلام الفريقين مع زيادة تحقيق والحق انه
يجب علينا رعاية ما قال الله ورسوله ما امكن تاويلا خارجا عن قابلية التاويل
والتغيير موافقا للعقل هنا كذلك لان كلام الله تعالى نص صريح في التغاير وسوال جبرئيل عم
عن كل منهما على حدة والعلم بالتغاير في جواب النبي عم تصديق جبرئيل عم والمادة من عطف
المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كلام الله وكلام رسوله ومع هذا ه
موافق للعقل لان الايمان هو التصديق والاسلام لغة عرفا والعلم ان الدين ما يكون مشتملا
على الاركان المعتبرة في ذلك الدين وتعريف النبي عم كان كذلك ويؤكده قوله عليه السلام بني ه
الاسلام على خمس وذكر الخمسة المذكورة في الاسلام ثم التوفيق بين المذهبين ان الايمان في ظاهر
الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار دليلا على الاعتقاد قايما مقام الاعتقاد والاسلام ايضا
كذلك فمن نظر الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد وايضا قال ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لان
الاقرار لا زيادة فيه ولا نقصان ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير وقابلية الزيادة
والنقصان هذا الموضع الاسلام جاز ان يكون مع الاعتقاد والتصديق وهو
الاسلام الحقيقي على الوجه الذي ذكره النبي عم والمتبع به من الاسلام وجاز ان لا يكون و
ح يكون اسلاما حقيقيا وان عده اسلاما في ظاهر الشرع وهذا هو المراد في قوله تع قالت

الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم والاول هو المراد بقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو مساو
للايمان في الوجود لانه متى تحقق الاسلام بهذا المعنى تحقق التصديق ضرورة ومتى تحقق
التصديق تحقق الاسلام بهذا المعنى لان المحال ان يصدق الانسان كل ما علم مجيء الرسول به
بالضرورة تصديقا تاما ولا يأتي بالاركان الخمس هذا تحقيق هذا الموضع واما الكفر فهو اللغة في
الستر وانما سمي الكافر كافرا لانه يستر الحق وفي الشرع انكار شيء مما علم مجيء الرسول به بالضرورة
ولا يكون بين الايمان والكفر واسطة اذا فسر الايمان بالتصديق كما فسرنا لانه متى تحقق تصديق
الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به تحقق الايمان ومتى لم يتحقق هذا سواء كان بانكار كل ما علم
بالضرورة مجيئه به او بانكار بعضه تحقق الكفر هذا بالنسبة الى من وصل اليه دعوة
النبي عم اما اذا لم يصل فيمتنع عنه الايمان والكفر لانه ح لا يكون مصدقا ولا منكرا او لما يه
سيجيء اما اذا فسر الايمان بمجموع الطاعات من التصديق والاقرار والعمل كما مر فقد يتحقق
الواسطة لان من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا من الطاعات
لا يكون مؤمنا لانه ما حصل له مجموع الطاعات ولا كافرا لانه ما انكر شيئا مما جاء به النبي عليه
والمعتزلة سموا هذا القسم منزلة بين المنزلتين قالت الخوارج من ترك شيئا من العبادات
فهو كافر فعلى هذا لا يكون بين الايمان والكفر ايضا واسطة لانه من اتى بجميع الطاعات فهو
مؤمن ومن اخل بشيء منها فهو كافر الدليل على ان الطاعات ليست جزءا من حقيقة الايمان
انه لو كان كذلك لكان تقييد الايمان بالطاعة تكرارا لكونها داخلة في حقيقة الايمان وبالمعصية
نقضا لان عدم المعصية طاعة فيكون جزءا من الايمان فتقييد الايمان بالمعصية يكون ه
تقييد الكل بنقيض جزئه فيكون نقضا كقوله تع الذين آمنوا ولم يلبسوا اي لم يخلطوا فان قلت
هذا ايضا من قبيل تقييد الايمان بالطاعة لان عدم المعصية طاعة وهنا بالحقيقة
تقييد الايمان بعدم المعصية قلت ظاهر هذا لكنه يدل على امكان خلط الايمان
بالمعصية وبدليل ما حسن نفيه في معرض المدح لمن لم يخلط احتج من قال ان ه
الطاعات هي الايمان بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان اذ لو كان غيره يعني لو لم يكن الاسلام ايمانا كان الايمان غير الاسلام ولو كان غيره لما كان
مقبولا فيلزم ان فعل الواجبات هو الايمان والجواب لا نسلم ان الايمان لو كان غير الاسلام [illegible]
كان مقبولا وانما يكون كذلك ان لو كان الايمان دينا وقد مر هذا في بحث تغاير الاسلام
انما يقال لمجموع الاركان المعتبرة لا للتصديق وايضا لو اريد ان ما لا يكون اسلاما لا يكون ه
مقبولا يلزم ان لا يكون الصلوة ولا غيرها من الطاعات مقبولا لكونها غير الاسلام ولما
كان هذا باطلا فكذا ما ذكرتم ولئن سلمنا ذلك لكن لزم من دليلكم صدق الايمان على ه
الطاعات والصدق الشيء على الشيء لا يقتضي اتحادهما لجواز ان يكون صدق الايمان عليها
لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد الثاني لو كان الايمان عبارة عن التصديق

لكان قاطع الطريق الذي صدق الرسول مؤمنا لكونه مصدقا لكنه ليس بمؤمن لانه يخزى و
المؤمن لا يخزى كقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وفيه نظر لان هذا انما
ايصح ان لو كان الواو للعطف اما اذا كانت ابتدائية فلا لانه ح لا يلزم كون المؤمنين
مع النبي عم في عدم الاخزاء والظاهر انها ابتدائية لان قوله تع بعد ذلك يسعى نورهم
بين ايديهم وبايمانهم ظاهر في انه خبر لقوله تع والذين آمنوا معه ولئن سلمنا انها عاطفة لكن
المراد بالذين آمنوا معه الصحابة بدلالة قوله تع معه لان الذين آمنوا مع النبي عم انما هم
الصحابة الثالث قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم ذكر المفسرون ان المراد بالايمان هنا الصلوة
اي صلوتكم الى بيت المقدس قبل تعيين الكعبة والجواب لا نجوز ان يكون المراد التصديق
بوجوب تلك الصلوة وايضا هذا لا يفيدكم لان الايمان عندكم مجموع الطاعات لا الصلوة
وحدها الفصل الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا الذاهبون الى ان الايمان
هو التصديق منهم من قال انه لا يقبل الزيادة ولا النقصان لان حقيقة التصديق شيء
واحد لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان وقال آخرون انه لا يقبل النقصان لانه لو نقص لم يكن
ايمانا لكن يقبل الزيادة بالآيات المذكورة في الكتاب ولقوله عم من احب لله وابغض
لله واعطى لله ومنع لله فقد استكمل الايمان وقال من ذهب الى ان الايمان هو مجموع ه
الطاعات انه يقبل الزيادة والنقصان بزيادة العبادات ونقصانها وقال الامام
هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان لو كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات
فيقبلهما ثم ذهب الى التوفيق فقال الطاعات مكملة للتصديق فكل ما دل من الدلائل
على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذي هو ه
التصديق وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل هذا ما ذكروه والحق
ان الايمان قابل لهما سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر او بمعنى التصديق لان ه
التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم والاعتقاد قابل للشدة والضعف فان
الاعتقاد باجلى البديهيات كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان اما موجود او لا اقوى الاعتقادات ثم ه
الاعتقاد بان ... هو ... وقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وقولنا الكل اعظم
من الجزء والواحد نصف الاثنين ثم الاعتقاد باجلى النظريات كوجود الصانع ثم باخفى
كالجزء الذي لا يتجزى [illegible] ثم ماده وكونه مرئيا وعلى هذا الى الاخفى مثل الاعتقاد بان الارض
[illegible] واذا كان كذلك كان الايمان قابلا للزيادة والنقصان على انه يجب علينا
متابعة كلام الله وكلام رسوله عم وقد علم ان كلامهما دال على ذلك وقد مر في الفصل
الاول ان هذا الخلاف راجع الى اعتبار ظاهر الشرع وباطنه الفصل الثالث
صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة ليس بمؤمن
ولا كافر اما انه ليس بمؤمن فلانه تارك جميع الصفات الذي هو الايمان لان الكف
عن الكبائر من الطاعات واما انه ليس بكافر فلانه مصدق وعند الازارقة مشرك

لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما واختلف في الكبائر كما ذكر في
الكتاب وقيل الكبيرة ما ورد عليه وعيد الشارع كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ولذا اما هو امثال ذلك قوله ووعيد اصحاب الكبائر من اهل الايمان منقطع
من هذا البزل لان المشرك لا يكون من اهل الايمان ثم ذهب هاشم واتباعه ان الطارئ يزيل
المتقدم بطريق الموازنة اي يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان منهما و
يبقى الزايد معناه ان العبد مثلا اذا فعل فعلا يستحق به قدرا من الثواب ثم فعل ما
يستحق به قدرا من العقاب فان كان القدران متساويين سقط الاستحقاقان و
لا يثاب العبد ولا يعاقب ولو كان احدهما اكثر يسقط الاقل وما يساويه من اجزاء الاكثر و
يبقى الزايد كما اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب واستحق تسعة اجزاء من العقاب
يسقط استحقاق العقاب بالكلية ويسقط من استحقاق الثواب بقدره فيبقى
جزء واحد من استحقاق الثواب فيثاب به وهذا يسمى طريق الموازنة وقال ابو علي
من المعتزلة واتباعه انه يبقى الطارئ بحاله ويسقط من السابق بقدره كما اذا استحق
عشرة اجزاء من الثواب ثم استحق تسعة اجزاء من العقاب يبقى استحقاق تسعة
اجزاء من العقاب بحاله ويسقط من استحقاق الثواب تسعة اجزاء يبقى جزء واحد من
استحقاق الثواب واذا استحق تسعة اجزاء من الثواب ثم استحق عشرة اجزاء من
العقاب يسقط التسعة ويبقى عشرة اجزاء من العقاب وهذا يسمى طريق الاحباط
واحتج الامام على بطلان الموازنة بانه لو بطل الاستحقاقان فلا بد وان يكون كل منهما
مؤثرا في عدم الآخر فالتاثيران اما ان يقعا معا او على التعاقب والاول باطل لان المؤثر
في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والعلة لا بد وان تكون مع المعلول فلو حصل
العدمان معا لحصل الوجودان معا مع حصول العدمين وذلك يوجب الجمع بين
النقيضين وهو محال والثاني وهو ان حصول التاثيرين على التعاقب محال لان
المغلوب لا يعود غالبا هذا ما قال ويتجه نحو بجواز ان يكون الفعل الاخير الذي حصل
به الاستحقاق الثاني مؤثرا في عدم استحقاق السابق واذا بطل ذلك الاستحقاق به
لا يحصل به الاستحقاق الثاني لحصول جزائه وح ينتفي الاستحقاقان واحتج
ايضا على بطلان الاحباط بانه اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب [illegible]
خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء احدى الخمستين به اولى من انتفاء [illegible]
الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها ايضا
متساوية وح اما ان ينتفي بمجموع العشرة وهو ظلم او لا ينتفي شيء منها وح يبطل الاحباط
وثبت مذهب اهل السنة ان الاستحقاقين باقيان بحالهما هذا ما ذكروه وفيه
نظر لان الخمستين ليستا متميزتين اصلا لا بالماهية ولوازمها وذلك ظاهر
ولا بالعوارض ايضا لكونهما معدومتين فحكم احدهما عين الحكم الاخرى واذا كان

كذلك فاستحقاقاهما لا يكونان متمايزين والترجيح من غير مرجح او مع مرجح انما يكون في
المتمايزين بوجه وح يعتبر احدهما باطلا واحدهما باقيا كما اذا كان لاحد على آخر عشرة
فعمل الآخر له بخمسة حتى بقيت خمسة فبطل للاول استحقاق خمسة ولا يقال
استحقاق اية خمسة بطل ثم من الناس من قال ان الوعيد الوارد في الكتب المنزلة انما
جاء للتخويف واما فعل الايلام فلا يوجد البتة واحتج عليه بوجوه الاول ان ذلك
العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا لا يليق بالحكيم القادر الغني اما انه ضرر فظاهر
واما انه خال عن النفع فلانه لو كان مشتملا على النفع فذلك النفع اما ان يعود الى الله تعالى
وهو منزه عن ذلك او الى المعذب وذلك معلوم البطلان او الى غيره وايصال الضرر
الى الحيوان لاجل ان ينتفع به حيوان آخر ظلم وايضا الله تعالى قادر على ايصال نفع ذلك الحيوان
بدون ضرر هذا فرض هذا تكون قبيحا الثاني ان التكليف ان كان خاليا عن الحكمة
كان التعذيب بتركه لا يليق بالرحمة والحكمة وان كان مشتملا عليها فلا يعود الى
الله تعالى لكونه منزها ولا يعود الى الغير لان اضرار الحيوان لاجل حيوان آخر لا يليق بالرحمة
ولو عاد الى المكلف فتعذيبه لاجل ترك نفعه غير لايق بالرحمة والحكمة وهذا
يجري مجرى من يقول لعبده حصل لنفسك هذا الدانق لتنتفع به فاذا قصر العبد
فيه يأخذه ذلك المولى ويقطع اعضاءه جزءا جزءا لاجل انه قصر في تحصيل ذلك
الدانق لنفسه الثالث ان جميع افعال العباد من موجبات فعل الله تعالى فكيف يحسن
التعذيب والجواب عن هذه الوجوه الثلثة ان نفع التكاليف عايد الى المكلف
وغيره في الدنيا والاخرى فان من اتى بما امر الله تعالى ورسوله عم وكف عما نهى الله تعالى ورسوله
عليه السلام يسلم الخلق من يده ولسانه وينتفعون بخيره واحسانه فيحبونه ويرغبون
في طاعة الله ورسوله ويجتنبون عن المعاصي عند تحسين سيرته ويكفون عن الشر فيتم
نفعهم في الدنيا والاخرى ويظهر الصلاح والامن والراحة واذا خالف الاوامر والنواهي
يصل شره الى الخلق ويشتر الخلق اليه ويرتفع الامن والصلاح ويظهر الفساد في الارض
ويصل ضرره الى الخلق في الدنيا والاخرة ولا شك ان مكافاة مثل هذا الظالم حسن
في نفس الامر وان لم يكن فيه نفع احد الا ان فيه تشفي قلوب المظلومين والصالحين
[illegible] ثم المنعم بكل ما ينتفع من الحيوة والعقل والحواس والصحة وغير ذلك من النعم
[illegible] اهانته بحكمة مما يقتضي الحكمة مجازاتها لا سيما ان الخلف في الاجبار لا يليق بالحكيم
العظيم وقد علم فيما مر ان للعبد كسبا في افعاله ومنهم من سلم حسن عذاب الكفار
لكن قال ان المسلم لا يعذب لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله تعالى
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ولقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم
خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا
في ضلال كبير فهذا يدل على ان كل فوج يدخل النار كان مكذبا لله تعالى ولرسوله فمن لم يكذب

ما مر من ان الايمان هو التصديق والايمان في اللغة ايضا التصديق او اللفظ يصرف الى ه
معناه فيلزم الشك في التصديق ولما مر من قوله عليه السلام من شك في ايمانه فقد كفر ودليل المانع
وجوه الاول ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال وذلك
غير جائز وان ذهبتم ان هذا للتبرك فلا نزاع فيه وقد عرفت ما فيه الثاني الاستثناء
يخرج الكلام عن موجبه اذ لو لم يكن كذلك يلزم الخلف في كلام موسى عليه السلام حيث قال ل
صاحبه ستجدني ان شاء الله صابرا ولم يصبر والخلف على الانبياء غير جائز ولهذا
لو قال رجل لزوجته انت طالق ان شاء الله لا يقع الطلاق الثالث قوله انا مؤمن ان
شاء الله اثبات الايمان على التقدير لا في الواقع فلا يلزم الايمان في الواقع كما يقول انا مؤمن
ان جاء فلا يلزم ايمانه في الواقع **فان قلت** ثبوت الشيء على التقدير لا ينافي ثبوته في
الواقع فجاز وقوعه في الواقع **قلت** سلمنا لكن لا يلزم ولو لزم فلا يكون من قوله اذ
لا يدل قوله عليه والمعتبر ان يكون كذلك **فان قلت** الايمان وغيره لا بد وان ه
يكون على تقدير مشية الله تعالى بالضرورة فاي ضرورة التصريح بذلك لان التصريح به يكون
تصريحا بما هو في الواقع **قلت** سلمنا ان ما يكون واقعا يكون على تقدير مشية الله تعالى
لكن ما يكون على ذلك التقدير لا يجب ان يكون واقعا وانتم تثبتون الايمان على ذلك التقدير
فلا يلزم منه الاثبات في الواقع والمعتبر ذلك **الفصل الخامس** قال اهل
من اعتقد اركان الدين من التوحيد والنبوة والصلوة والزكات والركوع
والصوم والحج تقليدا ان اعتقد حقية ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال الآمدي
وورود شبهة تفسدها فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك فقد اختلفوا فيه فمنهم
من قال انه مؤمن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المؤدي الى معرفة
ادلة قواعد الدين وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد بن حنبل
والاوزاعي وكثير من المتكلمين رحمهم الله ومنهم من قال انه لا يستحق اسم المؤمن الا
بعد عرفان ادلة قواعد الدين سوا احسن العبارة عن الادلة اي بين مرتبا موجبا
اولا وهو مذهب الاشعري وقوم من المتكلمين وعرفوا التقليد بانه قبول قول الغير
من غير حجة وقيل هو قبول قول الغير للاعتقاد فيه فعلى الاول يكون قبول
[illegible] وقبول المجتهد قول مثله من غير دليل تقليدا ولا يكون قبول قول
[illegible]ول عليه السلام والاجماع وقبول العامي قول المفتي والقاضي قول العدول تقليدا ه
لقيام الحجة من المعجزة وتصويب النبي عليه السلام وكون المفتي عالما بالاحكام والعدالة
وعلى الثاني يكون الكل تقليدا **خاتمة** من لم يبلغه دعوة الاسلام فان
اعتقد الشرك والتعطيل فهو كافر سواء بلغته دعوة نبي آخر او لم يبلغ وان
اعتقد وحدانية الله تعالى وعدله فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله باحكام
شريعة الاسلام فان لم يبلغه دعوة نبي آخر لم يكن مكلفا باحكام شرع اصلا ولم يكن

كذلك وجب ان لا يدخل النار اصلا والجواب قوله تعالى خبرا عن احوال القيمة ه
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا نص في ايصال الثواب
والعذاب الى كل من عمل خيرا او شرا كثيرا او قليلا وما ذكرتم يحتمل معاني اخر **الفصل
الرابع** اختلفوا في انه هل يجوز الاستثناء من قوله انا مؤمن بان يقول انا مؤمن ان
شاء الله ام لا يجوز فالذين زعموا ان الطاعات داخلة في الايمان منهم من جوز الاستثناء
مطلقا اي في الحال والاستقبال وهو قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقوم من
الصحابة والتابعين والشافعي رضي الله عنهم ومنهم من جوز في الاستقبال دون الحال و
هو جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية والذين ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق فمنهم
من جوز الاستثناء وهو ابو سهل الصعلوكي وابن فورك ومنهم من انكره وهو ابو حنيفة
واصحابه وقوم من المتكلمين رحمهم الله وقال انا مؤمن حقا احتج من جوز الاستثناء
بوجوه الاول ان هذا للتبرك لا للشك كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين
وهذا للتبرك لا للشك لامتناع الشك على الله تعالى ولقوله عليه السلام وانا ان شاء الله بكم لاحقون
اذ لا شك في اللحوق فيكون للتبرك وهذه حجة الشافعي والجواب ان هذا بحسب
اللغة حكم بثبوت الايمان على تقدير المشية لا في الواقع وهذا موجب للشك فان ه
اردتم عند التبرك هذا المعنى فمعناه انا نشك في ايماننا للتبرك وفساد هذا واضح وان
اردتم غير هذا المعنى فلا يكون تبركا لانكم ح ما علقتم الحكم على مشية الله تعالى والتبرك
انما يكون في ذلك على ان هذا يكون صرف اللفظ الى غير معناها الذي يوجب الفساد
وامثال هذه الالفاظ لا يجوز استعمالها كما يقول انسان انا كافر واراد انا ساتر شيئا
وجاز ان يكون قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام مسندا الى النبي عليه السلام او جبرئيل
بتقدير قل دل على ذلك قوله تعالى فعلم ما لم تعلموا اي علم الله وقوله فجعل اي جعل
الله وجاز ان يكون مسندا الى الله تعالى و ح يجب تاويله اما بان يقال ان الشك بالنسبة
الى السامع كما في قوله تعالى لعلكم تشكرون ولعلكم ترحمون وامثال ذلك وقال المفسرون
ان معنى ان ههنا اذ وجاز ان يكون مراعاة النبي عليه السلام بقوله لاحقون اي في الجنة وجاز
ان يكون بتقدير الشك للتبرك ولا يجوز ذلك في قولنا انا مؤمن كما ذكرنا الثاني ان قولنا
انا مؤمن ان شاء الله للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المفيد [illegible]
عند الموت ولا شك في ذلك والجواب ان الشك في الحال او في الاستقبال [illegible]
يوجب ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه في الحال يشك
في ايمانه في الاستقبال وذلك يوجب ضعف الاعتقاد في الحال على ان الشك في الايمان
كيف ما كان يوجب الكفر لاطلاق قوله عليه السلام من شك في ايمانه فقد كفر الثالث احتج
من ذهب الى ان الايمان هو الطاعات من الاعتقاد والقول والعمل بان الشك
في العمل الذي هو احد اجزائه يوجب الشك فيه فصح الشك في حصول الايمان والجواب

له ثواب ولا عقاب بسبب احكام الشرع وان بلغته دعوة نبي آخر ولم يؤمن بها
كان مستحقا للوعيد على التأبيد بسبب احكام الشرع هذا اذا اعتقد شيئا من
التوحيد والعدل او ضدهما اما اذا لم يعتقد شيئا من القسمين فهو ليس بمؤمن ولا كافر
ولا يكون له ثواب المؤمنين ولا عقاب الكافرين **قال المصنف** الثامنة عشر الى
آخره **اقول** الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما
للطبع ومنافرا له كالفرح واللذة والغم والالم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقص
كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلق الذم
عاجلا والعقاب آجلا ولا خلاف بين العلماء ان الحسن والقبح بالتفسيرين الاولين عقليان
اي هما لذات الحسن والقبيح او لصفة من صفاتهما لا بالشرع واما بالتفسير الثالث
فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة انهما بمجرد حكم الشرع لا بالعقل وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة وهم علماء الهند انهما بالعقل ايضا يعني هما لذات الفعل
او لصفة من صفاته لا ان العقل مستقل بادراك حسن العدل وقبح الظلم
وقد لا يستقل كحسن صوم اليوم الآخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد لكن الشرع
لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجله حسن
او قبح لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة انهما لذات الفعل كحسن
الصدق وقبح الكذب وقال اواخرهم انهما لصفة فان الصدق انما يكون حسنا اذا لو
كان نافعا والكذب انما يقبح اذا كان ضارا فلذلك لان الصدق اذا كان متضمنا
لفساد مثل قتل النبي كان قبيحا والكذب اذا كان مستلزما لنجاة معصوم يكون حسنا
ومنهم من قال ان الحسن للذات والقبح للصفة لان ذات كل شيء حسن لانها في نفسها
حقيقة وشيء والشيء خير من لا شيء وانما يصير قبيحا لو كان متضمنا لشر وفساد كالقتل
مثلا فانه من حيث انه فعل مؤثر فيه بايراد آلة الجارحة الذي هو خير وقبول العضو
الذي هو ايضا خير حسن وانما يقبح من حيث زهوق الروح وهذا الذي ذهبت
اليه الفلاسفة وقالت الجبائية من المعتزلة ان الشيء في نفسه ليس بحسن ولا قبيح
وانما يصير حسنا او قبيحا بالاعتبارات فان اللطمة لليتيم ان كانت باعتبار التأديب
فهي حسنة وان كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة والظاهر ان الفقهاء [illegible]
تعليل افعال الله تعالى واحكامه كما يجيء ايضا على انهما بالعقل وذلك لانهم عللوا برعاية
مصالح العباد فكانت اولى بهم في الواقع والا لما كانت اصلح ولانهم صرحوا ان الحسن
والقبح راجع الى ذات الفعل كما يجيء احتجت الاشاعرة على ان الحسن والقبح بالتفسير
الثالث ليس بالعقل بل بمجرد الشرع بوجوه الاول فعل العبد ليس باختياري لانه اما
اضطراري او اتفاقي واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا ولا قبيحا اجماعا انما قلنا
ان فعل العبد اما اضطراري او اتفاقي لان العبد لا يخلو من ان يتمكن من الفعل والترك

او لا يتمكن فان لم يتمكن فلا يكون اختياريا وان تمكن فاما ان يتوقف فعله على مرجح او لا يتوقف
والثاني يوجب ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وبتقدير وقوعه يكون اتفاقيا والاول يلزم
ان لا يكون المرجح من العبد والا يلزم التسلسل بل يكون من الله تعالى واذا حصل المرجح
يصير الفعل واجبا وان لم يحصل يكون ممتنعا ولا قدرة على الواجب والممتنع فعلم ان
فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي وانما قلنا ان فعله اذا كان كذلك لا يكون حسنا
ولا قبيحا بحسب العقل اجماعا لانا نعرف ان الحسن والقبح بالتفسير الثالث ليس
بالعقل بل بمجرد الشرع والخصم سلم ان فعل العبد اذا لم يكن اختياريا لم يكن متعلق
المدح والثواب والذم والعقاب وح لا يكون حسنا ولا قبيحا والا لكان متعلقا
لهما **فان قلت** فعل العبد اذا لم يكن اختياريا فكيف يكون حسنا او قبيحا
بالتفسير الثالث عند الاشاعرة ايضا لانه ح لا يستحق به المدح والثواب والذم و
العقاب **قلت** هم جوزوا كونه متعلق المدح والثواب والذم والعقاب
وان لم يكن اختياريا بحسب الشرع ولهذا قالوا ان الحسن والقبح بهذا التفسير بحسب
الشرع لا بالعقل الثاني لو كان الحسن والقبح بالتفسير الثالث لذات الفعل ولصفة
لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن والقبح عرضان والفعل ايضا عرض فلو كان حسنا
او قبيحا لزم قيام العرض بالعرض **فان قلت** يلزم من هذا ان لا يكون الفعل حسنا
ولا قبيحا بحسب الشرع ايضا لانه يلزم قيام العرض بالعرض **قلت** اذا لم يكن
الحسن والقبح لذات الفعل ولا لصفة من صفاته بل بالشرع فلا يكونان عرضين
حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف
ما اذا كانا لذاته او لصفته فانهما ح يكونان عارضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء
اعتبرهما معتبر او لا فيلزم قيام العرض بالعرض هذا تقرير كلامهم **والجواب** ما مر انه يجوز
قيام العرض بالعرض وقد بينا تحقيقه في المباحث على انه منقوض بالمعنيين العقليين
الثالث لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لاجتمع النقيضان في صدق من
قال لاكذبن غدا وكذبه لانه لو صدق في هذا الكلام لزم ان يكذب غدا فيكون
صدقه مستلزما لكذب الغد وكذب الغد قبيح فملزومه ايضا قبيح لان ملزوم
ال[illegible] لكنه حسن لكونه صدقا فاجتمع الحسن واللاحسن في شيء واحد
[illegible] كذب فيه لزم ان لا يكون يكذب غدا وعدم الكذب حسن وملزوم الحسن
حسن لكنه كذب فيكون قبيحا فاجتمع الحسن واللاحسن في شيء واحد و
لذا لو كذب غدا يكون قبيحا لكونه كذبا وحسنا لكونه مستلزما لصدق قوله
لاكذبن غدا ولو لم يكذب يكون حسنا وباعتبار انه استلزم كذب قوله
لاكذبن غدا يكون قبيحا فقد اجتمع النقيضان ايضا **فان قلت** لا نسلم انه
على تقدير ان يكون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته يكون صدقه

قبيحا لكونه مستلزما للكذب الضد لان كونه مستلزما صفة له قلت المستلزم
من ذات الشيء فيكون اللازم ايضا من ذاته فيكون قبيحا لذاته بل الجواب ان الصدق
حين كان مستلزما للقبيح لذاته يكون قبيحا لذاته وح كيف يكون حسنا لذاته
وكذا الكذب لو كان مستلزما للحسن يكون حسنا لذاته فلا يكون قبيحا لذاته
فلا يلزم اجتماع النقيضين نعم ان ههنا فايدة وهي ان الفعل من حيث هو هو
لو كان مستلزما للحسن او قبح لكان حسنه او قبحه ايضا لذاته لان الاستلزام
لذاته فيكون اللازم ايضا لذاته او نقول في جوابه ان المختار ان الحسن والقبح
لذات الفعل او لصفته وح نمنع ما ذكرتم لان صدقه ليس حسنا لذاته كما مر
لان حسنه بمنشاء للذات والوصفية لانه انما يكون حسنا حيث يكون نافعا فلا يلزم
اجتماع النقيضين او نقول المعتبر يكونان بحسب الصفة احتج المعتزلة
على ان الحسن والقبح بالتفسير الثالث بحسب العقل المحض لا الشرع بوجوه
الاول حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران بديهي
غير مستفاد من الشرع لحصول العلم به لمنكري الشرايع وهذا اية انه بديهي و
الجواب انا لا نسلم انهما بالتفسير الثالث بديهيان نعم بالتفسيرين الاولين كذلك ولا نزاع
فيه الثاني لو كان الحسن والقبح بحسب الشرع لا لذات الفعل ووصفه لحسن
من الله تعالى كل شيء وان كان قبيحا لذاته او لوصفه لان الحسن ح يكون بفعله ا و
حكمه فيحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب فلا يثبت النبوة بالمعجز وايضا لا
يمكننا الحكم قبل ثبوت النبوة بان الكذب من الله محال فلا يبقى الوثوق بالنبوة لانه ح
جاز تصديقه للكاذب باظهار المعجز على يده واجابوا بان حسن الشيء لا يوجب
وقوعه لجواز ان يكون قبيحا بحسب الشرع ايضا وفي هذا الجواب نظر لان الخصم يقول
لو حسن من الله كل شيء لما بقي الوثوق بالنبوة لاحتمال ان يكون اظهار المعجز على
يد الكاذب حسنا لانه يقع او لا يقع هذا ما وجدنا من كلام الفريقين والحق في هذه
المسألة ان افعال الله تعالى واحكامه لا يتعلق الا بما هو احسن واولى في نفسه او بالنسبة
الى الغير لانها لو تعلقت بما لا يكون احسن واولى مطلقا فيما يكون احد الطرفين ا
اولى بحصول ذلك الشيء ان لم يكن اولى به كان فعله نقصا وسفها [illegible]
به ولا في نفس [illegible] او بالنسبة الى الغير يكون فعله عبثا وسفها وهو على القادر
الحكيم الغني محال وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به وهو محال ويلزم
ايضا ان يكون محتاجا اليه لان جهة القبح صارفة عن الفعل فما لم يحتج لم يفعل و
الحاجة محال على الله تعالى وايضا كيف يليق بالقادر الحكيم الغني ان يترك الاولى و
يفعل الادنى وامتناع هذا ضروري وايضا يرتفع الوثوق عن النبوة كما مر وعن
الوعد والوعيد لاحتمال التخلف هذا اذا كان احد الطرفين اولى اما اذا تساوى

الطرفان واكمل في ذلك فجاز ان يفعل احدهما بدون مرجح فان قلت لا بد وان يكون
احد الطرفين اولى وفي ذلك لان الوجود اولى من العدم على تقدير تساوي الفعل والترك
قلت التساوي انما يعتبر بالنسبة الى الوجود والعدم وجاز ان يكون عدم الشيء اولى
من وجوده او يكون مساويا له لاشتماله على مصلحة دون الوجود الفصل الثاني
اختلف العلماء في تعليل افعال الله تعالى واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة
برعاية مصالح العباد وذهب اخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه احتج
المانعون بوجوه الاول القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من
عدمه امتنع منه الفعل والا لكان عبثا وسفها وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره
فان قلت لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض اولى بالعبد لا به تعالى وح لا يكون فعله
عبثا وسفها لان العبث ما يكون خاليا عن الاولوية مطلقا قلت ح يعود التقسيم
في اولوية حصوله للعبد بالنسبة الى الله تعالى كما قال لا يخلو من ان يكون كونه اولى بالعبد ليس
اولى به تعالى او لم يكن فان لم يكن يلزم العبث وان كان يلزم الاستكمال والجواب ان كونه
اولى بالعبد ليس اولى بالنسبة اليه تعالى قوله ح لا يفعل لكونه عبثا قلنا لا نسلم انه عبث
ح وانما يكون عبثا ان لو لم يكن اولى بوجه وهو كذلك لانه اولى بالنسبة الى العبد الثاني
لو كان فعله لغرض فان كان ذلك الغرض قديما لزم قدم فعله لان الغرض باعث الى الفعل
لكن قدم فعل المختار محال وان كان حادثا يكون بايجاد الله تعالى فايجاده ذلك الغرض يكون ايضا
لغرض اخر وتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون ايجاده ذلك الغرض لنفس ذلك الغرض لا
لغرض اخر وذلك لان الشيء قد يكون مطلوبا لذاته لا لشيء اخر وح لا يلزم التسلسل فان قلت
ح سلمتم ان بعض افعال الله تعالى غير معلل قلت يكون معللا بنفسه وايضا ه
دعويكم انه لا شيء من افعال الله تعالى واحكامه بمعلل فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا بعضها
لغرض وح لا يلزم التسلسل الثالث الغرض اما ايصال اللذة او دفع الالم والله تعالى قادر
على تحصيلها ابتداء فكان توسط الاحكام عبثا والجواب لم لا يجوز ان يكون التوسط ه
متضمنا لحكمة اخرى فان قلت ح يعود الكلام في ان الله تعالى قادر على ايجاد تلك ه
الحكمة بدون التوسط فيكون التوسط عبثا قلت جاز ان تكون تلك الحكمة بحيث
لا [illegible] ذلك التوسط كما ان الحكمة في ايجاب الزكوة دفع حاجة الفقير وتطهير
الغني والله قادر على دفع الحاجة والتطهير ابتداء بدون توسط ايجاب الزكوة لكن ايجاب
الزكوة انما شرع لحصول حكمة اخرى اهلية الثواب واستحقاق القربة من هذه الجهة لا
بدون الزكوة لا يحصل هذا واحتج القائلون بكون افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح
العباد بوجوه الاول فعل القبيح لا يرجع اليه والله تعالى الحكيم لا يفعله منزه عن الحاجات
فيكون عالما بقبح القبيح غنيا عنه فيمتنع عنه فعل القبيح لان جهة القبح ه
صارفة عن الفعل فما يعارضها داعية الحاجة لما فعل وح لا يفعل الا ما يكون غير قبيح

اذ القبح لا يكون اصلح وهذا الدليل مبني على كون الحسن والقبح بالتفسير الثالث بحسب
العقل لانه محتاج الى ان يجح القبيح لامرها يدا ليه الثاني لو لم يفعل لغرض اصلا لزم العبث
وهو على القادر الحكيم الغني محال الثالث الآيات والحق في هذه المسألة ان الله تعالى قادر حكيم
غني ولا بد من الفعل او الترك والفعل والترك بالنسبة اليه واحد في المقدور ويمتنع ان
لا يباشر الفعل كما ان يباشر احدهما لا بل يكفي في حدوث الحوادث قوله كن فيختار اولى الطرفين
واحسنهما وما لا يكون قبيحا اذ ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص
ومحال بالضرورة وتلك الاولوية لا تكون بالنسبة اليه تعالى لتنزهه عن ذلك بل في نفس
الامر او بالنسبة الى العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص
والعبث وايضا لا خلاف ان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق والحجة عليهم واظهار المعجزة
لتصديق الانبياء فمن انكر التعليل انكر النبوة وكل دليل يأتي به يكون قادحا في النبوة
فان قلت جاز ان يكون انكارهم في غير هاتين الصورتين قلت هذا يلزم قادحا في
التعليل مطلقا فتكون دعواهم كلية وايضا لو كان كذلك لكان دلائلهم منقوضة
بهاتين الصورتين والدلايل العقلية لا تقبل التخصيص وما نقل من الثقات انها غير
معللة معناه انها غير معللة بما يرجع نفعه الى الله تعالى اذ التزموا ان يقال اني ما فعلت هذا
لغرض وعلة اي لما يرجع نفعه الي الا انه ما فعله لمصلحة اصلا الفصل الثالث
قال اكثر اهل العلم تكليف ما لا يطاق محال وذهب الاشعري وقوم من تابعيه الى انه
جائز وقيل ان الاشعري ما صرح به لانه ظاهر البطلان الا انه لزم من قولين له الاول ان
القدرة لا تكون الا مع الفعل لان التكليف ان كان سابقا على الفعل لزم التكليف بما هو
غير مقدور لان قبل الفعل ح لا يكون القدرة حاصلة وان كان مع الفعل يلزم تحصيل
الحاصل وهو غير مقدور لكونه محالا فان قلت لم لا يجوز ان يكون التكليف سابقا
على الفعل او مع الفعل لكن يكون الطلب بالنسبة الى الزمان الثاني قلت
الزمان الثاني اما ان يكون قبل الفعل او عنده ويلزم المحذور الثاني ان افعال العباد
واقعة بقدرة الله تعالى وارادته ولا تأثير لقدرة العبد فيها فلزم من هذا التكليف بما
لا يطاق والحق ان تكليف ما لا يطاق محال بوجهين الاول انه عبث كما يؤمر [illegible]
بتنقيط المصحف والزمن بالطيران والعبث على الحكيم القادر الغني [illegible]
لا نسلم العبث لم لا يجوز ان يكون فائدته الابتلاء للبشر والكراهة فيطيع المستبشر ويعصي
الكاره لان التكليف يكون تارة لمصلحة تنشأ من الامتثال وهناك يكون التكليف بما لا يطاق
عبث وتارة لمصلحة تنشأ من نفس التكليف لا من الامتثال كالابتلاء بالبشر والكراهة
قلت هذه الحكمة تحصل [illegible] تكليف ما يطاق مع زيادة الامتثال فيكون عبثا في
تكليف ما لا يطاق وايضا [illegible] الكراهة غير مقدور عندكم كما يجيء فيتحقق العبث
الثاني الآيات احتج الخصم بوجوه الاول الله تعالى امر الكافر بالايمان ويعلم انه لا يؤمن لانه

الجهل على الله تعالى فالايمان منه محال اذ لو فرض وقوعه يلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وكل
ما لزم من فرض وقوعه محال فهو محال وح فذلك كلفه بالايمان والجواب ان الله تعالى علم انه لا
يؤمن باختياره وح يكون مقدورا له والا يلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ولو تقول امتناع
الايمان تابع لعلمه تعالى وعلمه تابع لعدم الايمان وعدم الايمان تابع للقدرة فيكون امتناع الايمان
تابعا للقدرة وامتناع الشيء بالقدرة لا ينافي القدرة بل يحققها وايضا يلزم من دليلكم ان لا
يكون الله تعالى ايضا قادرا وهو باطل كذلك الثاني اخبر الله تعالى عن عدم ايمان الكفار بقوله
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيجب عدم ايمانهم لامتناع الكذب على
الله تعالى والجواب بمثل ما مر لان الخبر ينبغي ان يكون مطابقا للمخبر عنه فيكون تابعا للمخبر عنه
وهو عدم الايمان ههنا وعدم الايمان تابع للقدرة فيكون الخبر تابعا للقدرة فيكون تابعا للخبر
وهو وجوب عدم الايمان يكون ايضا تابعا للقدرة والوجوب التابع للقدرة والارادة
لا ينافيهما كما مر في المسألة السابقة الثالث التكليف اما قبل الفعل او عنده الفعل واياما كان
يلزم التكليف بما لا يطاق اذ القدرة قبل الفعل وحالة الفعل يجب الفعل والواجب
لا يكون مقدورا والجواب انه قد مر ضعف الجبر والقدر ان القدرة قبل الفعل
وايضا حالة الفعل لو وجب الفعل لا يلزم عدم القدرة وانما يلزم ان لو لم يكن الوجوب
ناشيا عن تاثير القدرة الرابع ما ذكره وهو ظاهر غني عن الشرح الخامس كلف الله تعالى ابا جهل
تصديق رسوله في جميع ما اخبر ومن جملة ما اخبر انه لا يصدقه في شيء اصلا فيكون
ابو جهل مكلفا بان يصدقه في انه لا يصدقه في شيء من اخباره فلو صدق في هذا لا يلزم ان
لا يصدقه لان هذا ايضا خبر من اخباره فتصديق هذا الخبر يوجب عدم تصديقه
فيكون محالا وقد كلف به فلزم تكليف ما لا يطاق والجواب لا نسلم انه لو صدق في هذا
الخبر يلزم ان لا يصدقه وانما يلزم ذلك ان لو كان تصديق الخبر موجبا لوقوعه وليس كذلك
فان قلت لو لم يجب لجاز ان يصدق في هذا الخبر وح يلزم كذب الرسول لانه اخبر
انه لا يصدق في شيء من اخباره قلت ح عدم التصديق انما لزم من اخبار
الرسول لا من تصديقه وح لا حاجة الى هذه التكلفات اذ يكفي ان يقال انه مكلف
بتصديق الرسول في كل ما اخبر وقد اخبر الرسول عليه السلام انه لا يصدقه في شيء فيكون
تصـ[illegible] وقد كلف به وايضا ههنا جواب آخر وهو ان يقال لا نسلم ان الرسول عليه
اخبر انه لا يصدقه في شيء اصلا بل في الدين واحكامه وح جاز ان يصدقه انه لا
يصدقه في الدين واحكامه وح لا يلزم المحال قال الصحيفة التاسعة عشر في
الامامة الحرز اقول يريد بالامامة ههنا الخلافة وعرفها بانها رياسة
عامة في الدين والدنيا وقوله رياسة عامة في الدين ليخرج رياسة قضاة
البلاد لان رياستهم ليست عامة وليخرج رياسة الملوك لان رياستهم في الدنيا
واختلفوا في نصب الامام فقال بعضهم انه يجب وقال آخرون لا يجب اما الموجبون

فمنهم من اوجبه بالدليل العقلي ومنهم من اوجبه بالدليل السمعي والموجبون عقلا
فمنهم من اوجبه على الله تع ومنهم من اوجبه على الخلق اما الذين اوجبوه على الله تع فهم الشيعة
وذكروا في وجوبه وجوها الاول ان يكون لطفا في اداء الواجبات والزجر عن القبايح
ورعاية الدين عن الزيادة والنقصان وهم ذهبوا الى ان اللطف واجب على الله تع وقد
مر معنى اللطف في عصمة الانبياء وانه حال للمكلف يكون معها الى الطاعة والاجتناب
عن المعصية اقرب بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء وهذه حجة الاثنى عشرية من الشيعة
وهم الذين ذهبوا الى الخلفاء الراشدين المستحقين للخلافة اثنى عشر خليفة علي رضي الله عنه
وابنه الحسن ثم الحسين وابنه زين العابدين وابنه محمد بن الباقر وابنه جعفر
الصادق وابنه موسى الكاظم وابنه علي الرضا وابنه محمد التقي وابنه علي النقي و
ابنه الحسن الزكي وابنه محمد القايم المنتظر في اعتقادهم واعترض اهل السنة
بان اللطف غير واجب على الله تع اذ لا يجب على الله تع شي لانه مالك الملك المتنزه من الاحتياج
بالغير فلا يلزم عليه شي واجاب الشيعة بانا نقول انه يجب في حكمته وحجة
الثاني لابد من امام عالم مؤيد من عند الله تع ليعلمنا معرفة الله تع اذ العقل
وحده لا يستقل بذلك لاختلاف العقلاء من كل ملة في المباحث الالهية وتعارض
حججهم العقلية مع غاية جدهم وجهدهم وبذل سعيهم وهذا قول الاسمعيلية وهم الملاحدة
انتسبوا الى اسمعيل ولد جعفر الصادق رضي الله عنهما وكان اكابرهم من خلفاء المغرب
وغيرهم ادعوا انهم من اولاده واحتج اهل السنة والمعتزلة على بطلان هذا الراي
بوجوه الاول اما ان يكون قول الامام وحده كاف للمعرفة او مع النظر وكلاهما باطل اما
الاول فلانه لابد من نظر دال على صدقه اذ صدقه لا يعرف بديهة ولا بقوله
والا لزم الدور لتوقف صدق هذا القول على صدق الاول واما الثاني فلان الترتيب
مؤد بالضرورة الى العلم لان من علم ان العالم متغير وان كل متغير حادث فلابد وان
يعلم ان العالم حادث ولا يتوقف ذلك على قول الامام وفيه بحث اذ لهم ان يقولوا
انه لو علم المقدمتين يعلم النتيجة لكن لا نسلم انه يعلم بدون تعليم من امام بان يظهره
بقوته القدسية وتاييده من عند الله مقدمات عقلية بينة ويبين له ه
المقدمتين الثاني لا يعرف صدق الامام بالضرورة وهذا ظاهر ولا [illegible]
انه غير كاف بل لابد من قوله فاذن معرفة صدقه متوقف على [illegible]
نبي او امام يعرف صدقه فيتوقف معرفة صدقه على معرفة صدق قول المصدق
ومعرفة صدق قوله المصدق متوقف على معرفة صدقه لان قوله المصدق
انما يكون صدقا ان لو تحقق صدقه وح يلزم الدور وفيه بحث اذ لهم ان يقولوا
لم لا يجوز ان يعرف صدقه [illegible] النظر مع تعليمه بان يظهر مقدمات عقلية بينة فعلى ما
ذكرنا تبطل الحجة بقوله حتى يلزم الدور وهذا منع الحصر الثالث المعلم ان

عرف الله تع بالبديهة وجب اشتراك العقلاء فيه لان البديهيات مشتركة بين
الحاصر الثالث العقلاء وان عرف بالنظر كان النظر في نفس الامر كافيا فليكف في غيره
ايضا فلا حاجة اليه وان عرف بمعلم آخر لزم التسلسل وفيه نظر اذ لهم ان يقولوا
لا نسلم ان النظر لو كان كافيا في حقه لكان كافيا في حقنا وانما يلزم ذلك ان لو كان عقله
مساويا لعقلنا واما اذا كان عقله اقوى وحدسه اقوى ونفسه اكثر توجها الى عالم
القدس فهو يطلع على اشياء لا يطلع عليها غيره قوله ومنهم من فصل اي فصل
بحسب الوقت فقال بعضهم يجب عند ظهور الفتن دون وقت الامن لانا انما نحتاج الى
الامام لدفع الفتنة ولا احتياج وقت الامن لاحتمال الضرر كما كان في ايام الخلفاء وقال
بعضهم بالعكس اي يجب نصب الامام وقت الامن دون زمان الفتنة لان نصبه
وقت الفتنة قد يوجب زيادة الفتنة لمخالفة بعض الناس عادة واما عند الامن
فقد يتيسر ضبط حاله وتمكنه حتى يفيد وقت الفتنة واحتج من نفى وجوب
نصب الامام بان نصبه موجب للفتن وقتل الناس بعضا كما جرى في ايام علي
رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة
اولى بالاتفاق والشريعة كافية في معرفة طريق الحق والجواب ان فايدته من رعاية
الدين وقمع المخالفين وامن بالاتفاق المسلمين اوفر من ضرر المتوهم المتوقع في بعض
الاحيان والشريعة بدون امام قد يتوقع خللها من اهل الضلالة والبدعة ثم اختلفوا
في عصمة الانبياء فقال الجمهور الشيعة بوجوبها وانكره اهل السنة والمعتزلة والزيدية
من الشيعة وهم المنتسبون الى زيد بن علي رضي الله عنهما والخوارج وقالوا ايكفي في الامام
العدالة الظاهرة قوله مع انهم ما كانوا واجبي العصمة لكونهم غير مسلمين مرتكبين ه
للمعاصي قبل البعثة الراوندية منتسبون الى ابن الراوندي قوله ان يلي عليكم تيم
اي يصير واليا عليكم من هو من بني تيم وانتم بنو عبد مناف واحتجوا بقوله عم اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واجاب الشيعة بان هذا خبر الواحد وايضا
غير صحيح والا لكان نصا على امامتهما فلما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين ه
[illegible] بعد النبي عم وقد وقعت اذ تنازعوا بعد النبي عم في تعيين الامام فنسب بعضهم
[illegible] رضي الله عنه وبعضهم الى ابي بكر رضي الله عنه وقال الانصار منا امير ومنكم امير
ولما احتاج ابو بكر رضي الله عنه الى الاستدلال بنبي آخر حيث نازع الانصار لكنه
تمسك بقوله عم الائمة من قريش ولم يذكره هو ولا احد من اصحابه ومريدي امامته
هذا الخبر ونحن نعلم قطعا انه مع مثل هذه الحجة لا يتمسك بغيرها على امثال هذه ه
الاخبار مما يتوفر الدواعي على نقله وذكره لانها من الامور العجيبة ولما لم يشتغل في زمانهم و
لم يذكره احد علمنا انه غير صحيح وروى سفينة عن النبي عم قال الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وتم ثلثون بحسن بن علي رضي الله عنهما وكانت

خلافة الخلفاء الاربعة في هذه المدة فيلزم ان يكون خلافتهما صحيحة واجاب
الشيعة ان هذا خبر الواحد فلا يحصل به العلم المزالة رقة البيع والعقد و
المستعالة قوله واجاب بان هذا المكتوب يدل على انه افضل بل على ان غيره
ليس افضل منه فجاز ان يكون مساويا له وجاز ان يكون هذا ايضا بحسب وتيرة اي
يكون الافضل عنده وروده هذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره افضل منه ويمكن ان
يجاب عن هذا بان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه
لكن مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث تعالى ليس في هذا
البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهلها والعرف اذا عارض
اللغة كان الترجيح للعرف على ان القصد في مثل هذا الموضع انما يكون هذا قوله
وكان عالما بعلم تصفية الباطن وتصفية الباطن تخلية الباطن عن الوسواس الشيطانية
والهواجس النفسانية والكدورات الحيوانية والظلمات الجسمانية ليصير قابلا
للانوار الرحمانية والاسرار الروحانية من المعارف والمكاشفات وكنز الوسادة
كناية عن الجلوس للحكم قوله علم انا مدينة العلم وعلي بابها معناه انه يصل العلوم
اليه ومنه الى الخلق كان الباب يصل اليه من يخرج من البلد قوله حتى
اعطى ثلثة اقراص ما كان له ولاولاده غيرها والقصة انه مرض الحسن والحسين فنذر
علي وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شي فاستقرض
علي ثلثة اصوع شعير من يهودي فطحنت فاطمة رضي الله عنها صاعا وخبزت خمسة
اقراص على عددهم فعند الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله مسكين من مساكين المسلمين
اطعموني اطعمكم الله من موائد الجنة فآثروه به وباتوا ولم يطعموا شيا واصبحوا صياما
وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثاني فعند الافطار سال يتيم فآثروه
به ولم يطعموا شيا واصبحوا صياما وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص فعند
الافطار سال اسير فآثروه به فنزل يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قوله مثل الائمة المشهورة وهم الائمة
الاثنا عشر وقد مر اساميهم قوله خبر الطير روت عائشة رضي الله عنها انه كان
عند النبي علم طير مطبوخ فقال عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك الي ياكل
هذا الطير فجاء علي واكل معه قوله بابي انت وامي اي فديت بابي ... يقضي ديني
يقضي ديني اي يقضي ما بقي علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدي
اي ياتي بما وعدته والتذنية كان رجلا منافقا زمان النبي عليه السلام و
صار خارجيا زمان خلافة علي رضي الله عنه والحق ان كل واحد من الخلفاء الاربعة
بل جميع الصحابة مكرم عند الله تعالى لان الله تعالى مدحهم حيث قال عز من قائل و
الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله و

رضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود قوله وجوز امامة المفضول هذا
جواب مقدمة بنى الشيعة ابطال خلافة الخلفاء الثلثة عليها لانهم قالوا لما ثبت
افضلية علي رضي الله عنه بالدلايل القاطعة والحجج الواضحة بحيث يعلم كل احد من
العقلاء حقيتها ويتيقن بطلان راي من خالفها ويعلم المخالف ايضا انه معاند
مكابر ثبت ان الخلافة حق له وخلافة غيره باطلة لان الافضل متعين للامامة
والاستدارة دون المفضول فاجاب بان ما ذكرتم على تقدير تسليمه لا يقتضي بطلان
امامة المفضول لان حكمة الامامة رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين
وجاز ان يكون امامة المفضول اكثر افضاء الى هذه المعاني من امامة الافضل لجواز
ان يبغضه الناس بسبب من الاسباب كما قال الشيعة انه قتل اقاربهم او لا يكون
له ممارسة احوال الدنيا او لا يلتفت الى احوال الدنيا لكونه منقطعا الى الله ولهذا
كان النبي علم يقول لاصحابه اذا سالوه عن امر دنياوي انتم اعلم بامور دنياكم ورح
المحسن منه رعاية احوال الملك فعلم ان المفضول قد يكون اولى للامامة وهذا
هو التحقيق وح يكون امامة كل من الخلفاء الاربعة حقا ثم نحن اماما ان اذا ابتاعهم
البلد بحيث لا يصل المدد من احدهما الى الاخر قال خاتمة الى اخره اقول
افعال الناس منحصرة في ثلثة اقسام الاشتغال بالحق عن الغير والاشتغال
بالحق مع الغير والاشتغال بالغير عن الحق وذلك لان فعل الانسان اما ان يكون اشتغالا
بالحق اولا والاول ان كان اشتغالا بالحق عن الغير فهو الاول وان كان اشتغالا
بالحق مع الغير فهو الثاني وان لم يكن اشتغالا فهو الثالث لانه ح يكون اشتغالا بالغير
عن الحق والاول هو طريقة اولياء الله والابرار والثاني سيرة اوساط الناس والثالث
عادة سواقط الناس والثاني عند اهل الطريقة والحقيقة شرك والثالث كفر والاول
فيه السعادة الكلية والبهجة الحقيقية في الاولى والاخرى فمن يكفر بالطاغوت
ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها وذلك لان الاشتغال
بالحق هو التوجه الى الله تعالى وعن الغير وهو الزهد والتوجه يفيد التقرب والوصول
الى الله تعالى وذلك من اجسم السعادات واعظم الكرامات والزهد يوجب
... القلب والبدن في الدنيا والاخرى لسلامة قلبه عن التعلقات الدنياوية
... وفراغة بدنه عن الاعمال المتعبة والاشغال المؤذية
والزحمات التي يكون الناس فيها ومع ذلك يصل اليه ما يحتاج اليه بل اكثر بعناية
الله تعالى وارادة الخلق وفي الاخرة يكون مثابا مكرما عند الله تعالى سالما عن الحساب العقاب
والرغبة في الدنيا بخلاف ذلك في الدنيا والاخرى لتعلق قلبه بالامور الدنياوية
واشتغال بدنه بالاشتغال الشاقة والاعمال المتعبة وحساب الاخرة و
عذابها ولهذا قال النبي علم ان الزاهد في الدنيا يريح قلبه وبدنه في الدنيا

والآخرة والراغب فيهما يتعب قلبه وبدنه في الدنيا والآخرة وهذه الدرجة
العلية والمرتبة السنية وهي الاشتغال بالحق عن الغير مسبوقة بالارادة الى الحضرة
الربوبية وذلك ظاهر لان الارادة مرجحة للافعال الاختيارية والارادة موقوفة
على الاعتقاد الراسخ من اليقين البرهاني او العقد الايماني بان ياخذ من نبي او ولي
لتنبعث الرغبة الصافية عن شائبة التردد التي هي احجب الحجب بين العبد
والمعبود لان التردد في الشيء ضلالة فيه وتقصير في الجهد بتحقيقه ومانع عن
الاقدام عليه والوصول اليه لا سيما بالنسبة الى الحضرة الربوبية التي ينابيعها
الاهتداء الى الشيء والاخلاص فالتردد هناك يصادف التقصير وعدم الاخلاص
الجالب لسخط الله وعدم العناية والهداية منه بخلاف الجزم المطابق فانه
نور واهتداء واخلاص ويوجب الاقدام والوصول قصدا وخاصة
فان جزم النفس في الشيء تقتضي توجهها اليه ذاتا ووهما وقوى توهمية وتخيلية
وغير ذلك ويورث النجاح بالسلاطة الروحانية فان تسلط الروحانيات على
الاشياء يكون بالهمم والاعتقادات على ان الاخلاص والجهد تجلبان الهداية
والعناية من الله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا واذا اخلصت الارادة
والرغبة في الاعتلاق بالعروة الوثقى فلا بد بعد ذلك من تخلية السر عن الاوصاف
الردية والاخلاق الذميمة مثل الشهوة والغضب والحرص والحسد و
الحقد والبخل والتكبر فانها تكدر النفس وتقطعها وتوجهها الى الظلمات الجرمانية
والافعال الشيطانية وتشغل القوى البدنية من الخيال والوهم وغيرهما
الى الوساوس الشيطانية فتبعد النفس عن الله وعنايته وتزيل قابليتها
للانوار والاثار الالهية وبعد ذلك لا بد من تحلية السر بالاوصاف المرضية
والاخلاق الحميدة لانها ترقق القلب وتصفي النفس وتشحذ ذكاءها و
تزداد مناسبتها العالم القدس والاولى يعينها العزلة عن الخلق لان مخالطة
الناس ومشاهدة احوالهم وممارسة امور الدنيا تشوق النفس الى الاوصاف
الردية والاخلاق الذميمة والثانية تقويها الشوق الى الحق يقتضي رقة
القلب وصفاء النفس والعناية الى كافة الخلق لانتسابها الى الحق [illegible]
الاتصاف بالصفات الحميدة والاخلاق المرضية و[illegible]
للنفس التخلية والتحلية يتسهل عليها اماطة ما سوى الحق عن مطمح النظر
والتوجه شطر الحق فيتم الزهد والعبادة ويحصل بعد ذلك العرفان
والتخلية صيقل النفس عن الكدورات والتحلية تسويتها وتخليتها والانقطاع
عن الغير الى الحق وتوجهها شطر [illegible] حتى تتجلى عليها جلية جمال الحق وهو
العرفان ويظهر منها بواسطة التزين بتلك الحلية آيات عجيبة وآثار غريبة

من المعجزات والكرامات ما يفيد انوار الحق و[illegible] في عالم الخلق كمرآة
صدية قد صقلت وحوذيت شطر الشمس فانها
تتجلى بتجليه وتوثر آثارها من اللمعان والاشراق
والقاهرة الخارقة فهذه هي خلاصة سبيل
السلوك وزبدة اصول الوصول
يستهدى بها الى معارج السالكين
ويستدرج منها الى مدارج
العارفين ان هذه تذكرة فمن
شاء اتخذ الى ربه سبيلا
والحاصل ان
ادراك هذه
السعادات موقوف على الاعتقاد الجازم للتخيل والتوهم الصادق
للسر عن التوجه حتى تنخرط النفس بذاتها وقواها
بلا ممانعة ومعاوقة في سلك الجبروت
لا سيما الاعتقاد اللازم من اليقين
البرهاني لان الاعتقاد



التقليدي لا يخرج عن
شوب شبهة ما



من سهو المعتقد
فيه او تخطيه
او عدم فهم
المعتقد
وغير ذلك وقد اودع في هذا الكتاب
من الدلائل والحجج والتحقيقات
والتدقيقات ما يفيد
هذا المطلوب

تمت كتابة هذه النسخة الشريفة بعون الله وحسن توفيقه في شهر ذي القعدة في يوم
الاحد عند الضحى في بلدة تبريز صانها الله من الفساد في
مدرسة قاضي القضاة قاضي شيخ علي رحمه الله [illegible] على يد
عبد الضعيف محمد بن [illegible] الدين العسكري
لسنة سبع وثمانين وثمانمايه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يقول العبد في بدء الأمالي ... لتوحيد بنظم كاللآلي

إله الخلق مولانا قديم ... وموصوف بأوصاف الكمال

هو الحي المدبر كل أمر ... هو الحق المقدر ذو الجلال

مريد الخير والشر القبيح ... ولكن ليس يرضى بالمحال

صفات الله ليست عين ذات ... ولا غيرا سواه ذا انفصال

صفات الذات والأفعال طرا ... قديمات مصونات الزوال

نسمي الله شيئا لا كأشيا ... وذاتا عن جهات الست خالي

وليس الاسم غيرا للمسمى ... لدى أهل البصيرة خير آل

وما إن جوهر ربي وجسم ... ولا كل وبعض ذو اشتمال

وفي الأذهان حق كون جزء ... بلا وصف التجزي يا ابن خال

وغير إن المكون لا كشيء ... مع التكوين خذه لا انتحال

وما القرآن مخلوقا تعالى ... كلام الرب عن جنس المقال

ورب العرش فوق العرش لكن ... بلا وصف التمكن واتصال

وما التشبيه للرحمن وجها ... فصن عن ذاك أصناف الأهالي

ولا يمضي على الديان وقت ... وأحوال وأزمان بحال

ومستغن إلهي عن نساء ... وعن أولاد إناث أو رجال

كذا عن كل ذي عون ونصر ... تفرد ذو الجلال وذو المعالي

يميت الخلق طرا ثم يحيي ... فيجزيهم على وفق الخصال

لأهل الخير جنات ونعمى ... وللكفار إدراك النكال

ولا يفنى الجحيم ولا الجنان ... ولا أهلوهما أهل انتقال

يراه المؤمنون بغير كيف ... وإدراك وضرب من مثال

فينسون النعيم إذا رأوه ... فيا خسران أهل الاعتزال

وما إن فعل أصلح ذو افتراض ... على الهادي المقدس ذي التعالي

وفرض لازم تصديق رسل ... وأملاك كرام بالتوالي

وختم الرسل بالصدر المعلى ... نبي هاشمي ذي جمال

إمام الأنبياء بلا اختلاف ... وتاج الأصفياء بلا اختلال

وباق شرعه في كل وقت ... إلى يوم القيامة وارتحال

وحق أمر معراج وصدق ... ففيه نص أخبار عوال

وإن الأنبياء لفي أمان ... عن العصيان عمدا وانعزال

وما كانت نبيا قط أنثى ... ولا عبد وشخص ذو افتعال

وذو القرنين لم يعرف نبيا ... كذا لقمان فاحذر عن جدال

وعيسى سوف يأتي ثم يتوى ... لدجّال شقي ذي خبال

كرامات الولي بدار دنيا ... لها كون فهم أهل النوال

ولم يفضل ولي قط دهرا ... نبيا أو رسولا في انتحال

وللصديق رجحان جلي ... على الأصحاب من غير احتمال

وللفاروق رجحان وفضل ... على عثمان ذي النورين عالي

وذو النورين حقا كان خيرا ... من الكرار في صف القتال

وللكرار فضل بعد هذا ... على الأغيار طرا لا تبالي

وللصديقة الرجحان فاعلم ... على الزهراء في بعض الخلال

ولم يلعن يزيدا بعد موت ... سوى المكثار في الإغراء غالي

وإيمان المقلد ذو اعتبار ... بأنواع الدلائل كالنصال

وما عذر لذي عقل بجهل ... بخلاق الأسافل والأعالي

وما إيمان شخص حال يأس ... بمقبول لفقد الامتثال

وما أفعال خير في حساب ... من الإيمان مفروض الوصال

ولا يقضى بكفر وارتداد ... بعهر أو بقتل واختزال

ومن ينوي ارتدادا بعد دهر ... يصر عن دين حق ذا انسلال

ولفظ الكفر من غير اعتقاد ... بطوع رد دين باغتفال

ولا نحكم بكفر حال سكر ... بما يهذي ويلغو بارتجال

وما المعدوم مرئيا وشيئا ... لفقه لاح في يمن الهلال

ودنيانا حديث والهيولى ... عديم الكون فاسمع باجتذال

وللدعوات تأثير بليغ ... وقد ينفيه أصحاب الضلال

وفي الأجداث عن توحيد ربي ... سيبلى كل شخص بالسؤال

وللكفار والفساق بعضا ... عذاب القبر من سوء الفعال

حساب الناس بعد البعث حق ... فكونوا بالتحرز عن وبال

ويعطى الكتب بعضا نحو يمنى ... وبعضا نحو ظهر والشمال

وحق وزن أعمال وجري ... على متن الصراط بلا امتيال

ومرجو شفاعة أهل خير ... لأصحاب الكبائر كالجبال

وذو الإيمان لا يبقى مقيما ... بشوم الذنب في دار اشتعال

لقد ألبست للتوحيد نظما ... بديع الشكل كالسحر الحلال

[illegible] كالبشرى بروح ... ويحيي الروح كالماء الزلال

فخوضوا فيه حفظا واعتقادا ... تنالوا حسن أصناف المعالي

وكونوا عون هذا العبد دهرا ... بذكر الخير في حال ابتهال

لعل الله يعفوه بفضل ... ويعطيه السعادة في المآل

وإني لأدعو كل يوم ∴ لمن بالخير يوماً قد دعا لي

وقد وقع الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة
على يد أحوج عباد الله محمد بن ناصر الدين
العنتري غفر الله له ولوالديه ولمن إليهما
وإليه ولمن قال آمين

